بناء المفاهيم

دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

الجزء الثاني

أ. د. إبراهيم البيومي غانم — أ. د. صلاح إسماعيل عبد الحق

أ. د. أسامة محمد القفاش — أ. د. نصر محمد عارف

أ. د. السيد عمر — أ. هشام أحمد جعفر

إشراف

أ. د. علي جمعة محمد — أ. د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

تقديم

أ. د. طه جابر العلواني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

1401AH—1981AC

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
لصاحبها
عبد القادر محمود البكار

الطبعة الأولى
لدار السلام
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية

بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ، إبراهيم البيومي غانم ... [واخ] ؛ إشراف علي جمعة محمد ؛ تقديم طه جابر العلواني - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠٠٨ .
٢ مج ؛ ٢٤سم .
تدمك : ٩ ٦٢٨ ٣٤٢ ٩٧٧
١ - المفاهيم .
أ - غانم ، إبراهيم البيومي (مؤلف مشار إليه) .
ب - محمد ، علي جمعة (مشرف) .
جـ - العلواني ، طه جابر (مقدم) .
١٢١,٣

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م
تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

فهرس محتويات الجزء الثاني

الموضوع | **الصفحة**

* * *

مفهوم الشرعية

أ . د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

تبدو فكرة الشرعية من أهم الأفكار والمفاهيم داخل المنظومة ذات التأثير في الحياة الثقافية والفكرية ، خاصة أن مفهوم الشرعية برز كترجمة لكلمة Legitimacy وبرزت في الاستخدام العربي كصفة للأفعال والأشياء من مثل السياسة الشرعية ، والمقاصد الشرعية وغيرهما .

ونحاول من خلال دراسة هذا المفهوم أن نوضح حركته وتطوره إذ يعد مفهومًا جوهريًا في منظومة المفاهيم والذي ووجه شأنه شأن المفاهيم الأخرى بكثير من عناصر التلبيس ، فقد جرى احتلال معنى هذا المفهوم بطرق ومناهج مختلفة سواء بالتضييق منه أو تهميشه ، أو باحتلال مضمونه كلية أو غض النظر عن مصادره الأساسية ومرجعيته وعلى هذا يمكن معالجته في الخطوات التالية :

أولًا : مفهوم الشرعية : معانيه الغربية .

ثانيًا : مفهوم الشرعية في اللغة العربية :

أ – نماذج معالجة المفهوم بين المعاجم القديمة والحديثة .

ب – معالجة المفهوم في موسوعتين .

جـ – ملاحظات عامة واستنتاجات : (تطور المفهوم – عناصر التلبيس) .

ثالثًا : مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (النسق القياسي للشرعية) :

(أ) الشرعية مفهوم متكامل الجوانب .

(ب) السياسة الشرعية والسياسة العادلة .

(ج) الشرعية بين الحاكمية والعلمانية .

(هـ) الشرعية : الطاعة - الرضاء - الولاء - التغلب - الخروج .

(و) الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية .

(ز) الشرعية : كلية الشرعية ومستوياتها .

(ح) فقه الإنكار والشرعية .

(ط) مميزات تأسيس الشرعية في ضوء النسق الإسلامي : نقد أساس الشرعية في الفكر الغربي الوضعي .

رابعًا : خاتمة : الشرعية ودلالاتها المعاصرة بين التلبيس والتضييق .

أولًا : مفهوم الشرعية : معانيه الغربية :

أ - مفهوم الشرعية في الرؤى الغربية (*) :

يعرف قاموس العلوم الاجتماعية مفهوم الشرعية بأنه « حالة الصلاحية الإيجابية والقبول التي يتمتع بها الحكام ، والمؤسسات السياسية ، والحركات السياسية ، بسبب توافق هؤلاء الحكام ، والمؤسسات السياسية ، والحركات السياسية مع القوانين والمبادئ التي تحدد طبيعة السلطة وممارستها » (1) .

ويبدو أن تعريف د . أحمد زكي بدوي للمفهوم مترجم حرفيًا من تعريف قاموس العلوم الاجتماعية له .

والموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية تعرف المفهوم بأنه « الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسلطة وتقوم على حق الحكومة في ممارسة السلطة وتقبل المحكومين لهذا الحق . ومفهوم اغتصاب السلطة يعني عدم الشرعية ، والثورات ليست بالضرورة غير شرعية ، طالما نجح القائمون بالثورة في إيجاد مبادئ جديدة للشرعية تحل

(*) كتب هذا الجزء الخاص بالشرعية في الرؤى الغربية الدكتور / حسين توفيق كجزء من رسالته ، وننشره هنا بعد موافقته .

(1) Julius Gould & William L. Kolle, (eds.), A Dictionary of the Social Science (New York: The Free Press of Glencoe, 1964), P. 386.

محل شرعية النظام القديم . والحكومات التي تعتمد على مبادئ تقليدية أو ثورية في شرعيتها تفقد شرعيتها عندما تنتهك هذه المبادئ » (١) .

وهكذا يبدو جوهر التحديد السابق للمفهوم أن هناك مجموعة من الأسس تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسلطة ، تلقى قبول المحكومين ، ومن ثم يبرر هذا القبول حق ممارستها للسلطة .

ويجب التفرقة بين مفهوم الشرعية « Legitimacy » الذي يدور حول فكرة الطاعة السياسية ، أي حول الأسس التي على أساسها يتقبل أفراد المجتمع النظام السياسي ويخضعون له طواعية ، ومفهوم « المشروعية » « Legality » بمعنى خضوع نشاط السلطات الإدارية ونشاط المواطنين للقانون الوضعي . وبالتالي قد تكون السلطة مشروعة (مطابقة لأحكام القانون) ولكنها غير شرعية لرفض الجماعة لها بسبب عدم تلاؤمها مع قيمهم وتوقعاتهم . والثورة شرعية عندما يتقبلها أفراد الشعب ويتكتلون خلف قيادتها لإنجاز المهام الثورية ، وغير مشروعة لمخالفتها للقوانين القائمة .

فالشرعية فكرة أو معتقد تتعلق بأساس السلطة وكيفية ممارستها وبالتالي فهي مفهوم سياسي ، أما المشروعية فهي مفهوم قانوني . والشرعية مصدرها قد يكون الدين ، أو الكاريزما ، أو التقاليد ، أو الإنجاز (الفاعلية) ، بينما المشروعية مصدرها القانون الوضعي . والتجاوز عن شرعية السلطة أو فقدانها يؤدي إلى فقدان مبرر طاعتها ، أما إساءة استعمال المشروعية أو التجاوز عليها فيترتب عليه جزاء مدني أو جنائي توقعه المحاكم على الشخص أو الهيئة التي خالفت أو تجاوزت عليها (٢) .

والحاكم عادة يتمسك بالمشروعية (السند القانوني) ، بينما المحكوم يتمسك بالشرعية (السند القيمي - الاجتماعي) ، فالمشروعية هي أساس حق الحاكم في الحكم وهي أساس واجب المحكوم في الطاعة ، بينما الشرعية هي واجب الحاكم لدى الممارسة وحق المحكوم في ضمان صحة ممارسة السلطة حتى لا يصير مظلومًا أو مكروهًا (٣) .

---

(١) David L. Shills, (ed.) International Encyclopedia of Social Scienes (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968), P. (244).

(٢) عماد فرج حسن الأعظيمي ، فلسفة السلطة في أيديولوجية حزب البعث العربي الاشتراكي ، رسالة ماجستير ، جامعة بغداد ، ١٩٧٧ ، (ص ٣٩ ، ٤٠) .

(٣) كمال زكي أبو العيد ، مبدأ الشرعية في الدولة الاشتراكية ، رسالة دكتوراه ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، (١٩٧٥م) ، (ص١١٧) وما بعدها .

واستخدام علماء القانون العرب لمفهوم الشرعية جاء مبكرًا عن استخدام علماء السياسة له ، لكنهم فهموا الشرعية بمعنى المشروعية ، أي بمعنى سيادة القانون ؛ حيث ترجموا كلمة « Principle de Ia Iegalite » إلى الشرعية ، لكن المدلول اللغوي لهذه الكلمة يعني التطابق مع القانون . أما طرح علماء السياسة لمفهوم الشرعية فهو حديث نسبيًا يعود إلى بداية منتصف الخمسينيات ، حيث بدأ الحديث عن الشرعية الثورية عند دراسة ثورة ٢٣ يوليو ، كما تثار قضية الشرعية عادة في المؤلفات المتعلقة بالتنمية السياسية والتطور السياسي في العالم الثالث [١] .

ب – نشأة وتطور المفهوم :

الأصل اللاتيني للكلمة هو « Legitimus » ، وظهر تعبير « Legitmitas » في بعض النصوص في العصر الوسيط ، ولكن بشكل نادر ، ولقد استخدم الرومان مفهوم الشرعية بمعنى التطابق مع القانون ، وبذلك امتد ليشمل كافة العلاقات القضائية [٢] . وظلت هذه الكلمة في التراث الأوربي حتى قرابة القرن السادس عشر وهي لا تكاد ترتبط إلا بالمفهوم القانوني . الشرعية تصير مرادفًا لنص قانوني يبرر الحق أو الادعاء . ومع مفهوم القانون الطبيعي الذي قامت على أساسه حضارة عصر النهضة أصبح مفهوم الشرعية يعبر عن العقل الخلاق والوعي الجماعي . ويعتبر « لوك » أول من استخدم هذا المبدأ وجعل منه المحور الأساسي لجميع مقولاته الفكرية حول تحليل ظاهرة السلطة ، فالأساس الفكري لتحليل العلاقة السياسية هو الرضا والاتفاق الذي منه تنبع شرعية الإرادة الحاكمة وإرادة الأغلبية هي المعبرة عن هذه الشرعية [٣] .

وتطور المفهوم في العصور الحديثة بحيث أصبح يعبر عن اختيار وتقبل المحكومين للحكام والنظام السياسي ، وهكذا برز عنصرا الاختيار والرضا كعناصر أساسية لمفهوم الشرعية [٤] .

---

(١) انظر على سبيل المثال :

د . علي الدين هلال ، مذكرات في التنمية السياسية ، غير منشورة ، (١٩٧٤م) .

د . مصطفى كامل السيد ، محاضرات في التطور السياسي لبلدان القارات الثلاث ، (القاهرة : بروفيشنال للإعلام والنشر ، (١٩٨١م) .

د . السيد عبد المطلب غانم ، دراسة التنمية السياسية (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٨١م) .

(٢) Shillls, (ed.), OP. Cit. P. (245)

(٣) د . حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، لشهاب الدين بن أبي الربيع (القاهرة : دار الشعب ، الجزء الأول ١٩٨٠م) . (ص ٢١٠ ، ٢١١) .

(٤) Shills, (ed.), OP. Cit. P. (245).

ويمكن القول : إن مفهوم الشرعية ارتبط في تطوره بتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي شهدها المجتمع الإنساني ، ففي العصور القديمة – حيث سادت فكرة الملك الإله – لم يكن هناك مجال للحديث عن حقوق سياسية للفرد ، فما عليه إلا طاعة الحاكم الإله وتنفيذ أوامره ، وخلال هذه العصور كان مفهوم الشرعية يقوم على أساس ديني محوره فكرة ألوهية الملك .

وفي العصور الوسطى شهدت أوربا النظام الإقطاعي كمحور للحياة الاقتصادية والاجتماعية ، أما الحياة السياسية فقد تبلورت حول مقولة : « الحق الإلهي للملوك » فالملك الحاكم هو المنفذ لإرادة الإله ونائب عنه ؛ لذلك تجب طاعته مهما كانت طبيعة أفعاله (حسنة أو سيئة) ؛ لأن الطاعة تنصرف إلى وظيفته لا إلى شخصه ، وأنه مسؤول عن أفعاله أمام الله ، ولهذا أصبح مفهوم الشرعية يقوم على أساس « الحق الإلهي في الحكم » ولقد قدمت الخبرة الإسلامية تصورًا معينًا للشرعية على نحو ما سنوضح فيما بعد .

ومع عصر النهضة حدثت تغيرات اقتصادية واجتماعية وتكنولوجية كان لها أعمق الأثر في الحياة السياسية ، فبدأ الفكر السياسي يطرح مفاهيم السيادة الشعبية والإرادة العامة وحدثت الثورات الكبرى في تاريخ الغرب : الثورة الإنجليزية والثورة الأمريكية والثورة الفرنسية ، هذه الثورات أسهمت بشكل أو بآخر في تأكيد كرامة الإنسان وحقوقه وحرياته .

كافة التطورات السابقة قادت إلى الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على أساس التعددية الفكرية والسياسية ، طبقًا لمبادئ الليبرالية تصبح إرادة المواطنين هي أساس شرعية النظام السياسي ، فهناك اتفاق حول الأسس التي يقوم عليها التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، ومن ثم فالحاكم الذي يتخطى هذه القواعد والأسس يفقد شرعيته وتتم الإطاحة به غالبًا بأسلوب سلمي من خلال العملية الانتخابية . وهكذا أصبح مفهوم الشرعية مرادفًا للتقبل الطوعي والخضوع الإرادي من قبل الأفراد للنظام القائم ، وأن احترام قواعد اللعبة السياسية هو جوهر هذا التقبل .

وبعد الثورة البلشفية سنة ١٩١٧ بدأ مفهوم الشرعية يأخذ مضمونًا آخر ، حيث بدأ الحديث عن شرعية اشتراكية [1] فالنظام الشرعي هو النظام الذي يسعى لتحقيق

---

(١) د . محمد عصفور ، مرجع سبق ذكره ، (ص٩) .

الاشتراكية تمهيدًا لمرحلة الشيوعية التي ينتفي فيها الصراع الطبقي ، وتتحول الدولة إلى إدارة الأشياء – طبقًا للمقولات الماركسية – اللينينية .

وخلاصة القول : أن مفهوم الشرعية في دول الديمقراطية الغربية يعبر عن قواعد اللعبة السياسية ومدى احترام النخبة الحاكمة لهذه القواعد ، وفي النموذج السوفيتي أصبح المفهوم مرتبطًا بالنظرية الماركسية – اللينينية ومدى التزام النظام القائم بمقولاتها [1] . أما في الدول النامية ، فإن النظم السياسية تعاني في معظم الحالات من أزمة شرعية ، فاستمرار هذه النظم لا يعتمد على رضاء أو اقتناع المحكومين بها بقدر اعتماده على القوة والقهر المادي – علاوة على غموض مقومات الشرعية ، فلا توجد هناك معايير واضحة ومحددة للشرعية في هذه الدول ، وهذا يرجع إلى غياب الاتفاق العام حول طبيعة السلطة وأسلوب ممارستها وطرق انتقالها . وبعبارة أخرى : لا توجد في معظم الدول النامية قواعد واضحة ومحددة للعبة السياسية يمكن الاعتماد عليها كأشياء محددة للشرعية ، كذلك لا يوجد في هذه الدول مبادئ أيديولوجية متكاملة وأصيلة ومستقرة تعبر عن مفهوم الشرعية ، فالأيديولوجيات في هذه الدول مستوردة وتلفيقية ولا تعكس خصائص هذه المجتمعات .

جـ – اتجاهات التعريفات بالمفهوم :

بقدر ما يوجد عدم اتفاق حول تسمية المفهوم ، يوجد عدم اتفاق حول تعريفه ، حيث توجد العديد من التعريفات للمفهوم تختلف باختلاف الانتماءات العلمية للباحثين وباختلاف مذاهبهم الفكرية ، وانتماءاتهم القومية . وسيتم رصد هذه التعريفات في شكل اتجاهات عامة ، حيث كل مجموعة من التعريفات تشترك في كل أو بعض العناصر تمثل اتجاهًا عامًّا في التعريف بالمفهوم ، وبهذا الصدد ، يمكن رصد ثلاثة اتجاهات : **الأول** : قانوني ، يقول به علماء القانون ومضمونه أن الشرعية هي سيادة القانون ، أي الشرعية هي المشروعية ، **والثاني** : ديني ، (القانون الإلهي) ، **والثالث** : اجتماعي سياسي ، يقول به معظم علماء الاجتماع والسياسة ، ومضمونه أن الشرعية هي الطاعة السياسية .

ويتم عرض كل من هذه الاتجاهات فيما يلي :

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم الشرعية في النموذجين ، الغربي الرأسمالي والسوفيتي انظر :
Totten, OP. Cit. P. (213-215).

الاتجاه الأول : الشرعية هي سيادة القانون : السلطات العامة تخضع للقانون وتلتزم حدوده . ولا يقصد بالقانون معناه الضيق أي القانون الصادر من السلطة التشريعية فحسب بل يقصد به القانون بالمعنى الواسع الذي يشمل كافة القواعد القانونية المدونة وغير المدونة وذلك طبقًا لمبدأ تدرجها (١) . واختلف الفقه القانوني في نشأة مبدأ الشرعية بهذا المعنى .

ف « ديجي »يرى أن المبدأ يعود إلى اليونان القديمة . فهذه الحضارة عرفت فكرة الشرعية حيث كانت أعمال الدولة مقيدة بواسطة تشريع ، ومن ثم لا تستطيع أن تفعل ما تريد بمن تشاء . ويتمشى مع هذا الرأي الأستاذ « طعيمة الجرف » حيث يرى أن مبدأ الشرعية يعود إلى التاريخ الذي أحس فيه الأفراد بأن حماية حقوقهم وحرياتهم حماية جادة إنما ترتكز على ما يقدمه القانون بحكم ثباته وخاصيته في العموم والتجريد من ضمانات .

وهناك وجهة نظر أخرى ترى أن العصور القديمة كلها قد جهلت فكرة خضوع الحاكم لقواعد تسمو عليه ، إذ كان الحاكم إلهًا ، أو منفذًا للإرادة الإلهية ، كذلك فإن اليونان القديمة التي تعد منبع الديمقراطية أطلقت سلطات الحاكم وأفنت الفرد في الجماعة التي يعيش فيها ، أما الرومان فلم يقروا أية حقوق للأفراد تجاه الدولة . ونشأة خضوع الدولة للقانون وضعت أسسه المسيحية حين دعت إلى حرية العقيدة ، وميزت بين الفرد بوصفه إنسانًا والفرد بوصفه مواطنًا .

فنزعت الفرد من الجماعة وجعلت له وجودًا مستقلًا . وهذه النواة لم تؤت ثمارها إلا بعد قرون طويلة ؛ لأن المسيحية وإن اعترفت للفرد بكيان مستقل فإنها لم تحدد حقوقه ولم تعينها ، وظل سلطان الحاكم دون حدود . وبذلك فقد عاشت أوروبا طوال العصور الوسطى في ظل سلطان مطلق لا مكان فيه للفرد ولا يعترف بحقوق أو حريات ولا تقيم الحدود على سلطة لحاكم ولا تخضعه لأي قاعدة أو قانون .

وحين ظهر الإسلام وانتشر وقامت الدولة الإسلامية على أنقاض دولتي الفرس والرومان فقد عرف العالم أول دولة قانونية يخضع فيها الحاكم للقانون ، ويمارس سلطاته وفقًا لقواعده التي تقيده ولا يستطيع الخروج عليها (٢) . ومن علماء القانون الأجانب الذين فهموا الشرعية بالمعنى السابق ذكره العميد « ديجي » الذي يرى أن الشرعية هي

---

(١) د . عبد الله مرسي ، سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والشرائع الوضعية (الإسكندرية : المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ، ١٩٧٢م) ، (ص ١٩ - ٢١) .

(٢) د . ثروت بدوي ، النظم السياسية : النظرية العامة للنظم السياسية ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م) ، (ص ١١٢ - ١١٥) .

عبارة عن قانون يحكم العلاقة القائمة بين عمل قانوني معين وقاعدة قانونية معينة ، أما « بارثلمي » و « دويز » فقد عرفا الشرعية بأنها سيادة القانون وإعلان سموه ونبذ التحكم ورفض مبدأ إعفاء السلطة من الخضوع للقانون [(١)] ، والفقيه « ستويانوفيتش » يرى أن مبدأ الشرعية يبحث في كيفية قيام نظام قانوني معين ، وفي كيفية نفاذه ليكون في ذات الوقت فعالًا من ناحية ومحترمًا شعور المواطنين بالأمن من ناحية أخرى .

ومن الأساتذة العرب الذين عرفوا الشرعية بمعنى سيادة القانون ، د. « طعيمة الجرف » الذي يعرف المبدأ بأنه : أعمال الهيئات العامة للدولة وقراراتها النهائية لا تكون صحيحة ولا نافذة ولا ملزمة إلا إذا صدرت بناء على قانون وطبقًا له ، وأحيانًا أخرى بالتطبيق الصحيح له . بحيث هي إذا أصرت على ذلك فإنها تكون غير مشروعة ويكون لكل صاحب شأن حق طلب إلغائها ووقف [(٢)] تنفيذها ويمثل هذا المبدأ (المشروعية) على هذه الصورة أهم الضمانات الجدية والحاسمة للأفراد في مواجهة السلطة العامة .

حيث يكونون في مأمن من أن تعتدي عليهم الدولة على خلاف ما يجيزه القانون أو بأكثر مما يرخص به [(٣)] .

وكذلك يعرف د . سليمان محمد الطماوي مبدأ « الشرعية » أن تكون جميع تصرفات الإدارة في حكم القانون ، على أن يؤخذ القانون بمعناه العام الشامل لجميع القواعد الملزمة في الدولة سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة ، وأيًا كان مصدرها مع مراعاة التدرج في قوتها – وهذا المبدأ مستقل عن شكل الدولة ، فهو يسري على الدولة الديمقراطية التي تأخذ بأي صورة من صور الحكم ، طالما تخضع للقانون ، وإذا أهدر هذا المبدأ صارت الدولة دولة بوليسية .

ومن التعريفات السابقة يمكن الوصول إلى النتائج الآتية :

١ – أنه لا يوجد اتفاق بين علماء القانون حول تسمية المفهوم ، فهم يستخدمون مجموعة من المفاهيم كمترادفات ، الشرعية ، والمشروعية ، وسيادة القانون ، وسمو القانون ، وأولوية القانون ، كلها مصطلحات يستخدمها أساتذة القانون بمعنى واحد وهو معنى خضوع الدولة للقانون .

---

(١) كمال زكي أبو العيد ، مرجع سبق ذكره (ص ٢) .

(٢) د . طعيمة الجرف ، مرجع سبق ذكره ، (ص ٣ ، ٤) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٤) .

٢ – أن هذا الخلط في المفاهيم مرده أن الوضعية القانونية لا تعترف بأي معيار أعلى من القانون السائد زمانًا ومكانًا ، فهي ترى الشرعية كما ترى المشروعية في ظل معيار واحد وهو القانون الوضعي ، وبالتالي تصير الشرعية والمشروعية فكرة واحدة (١) .

٣ – أن الشرعية بمعنى سيادة القانون لها معنيان :

المعنى الضيق ؛ حيث تصير الشرعية مرادفًا للتشريع بمعنى قاعدة القانون والآخذة شكلًا تشريعيًا ، أي العمل القانوني الصادر عن المجلس النيابي وفقًا للأصول والنظم الدستورية المرعية ، ومن ثم يقتصر معنى الشرعية الضيق على بيان العلاقة بين أعمال الإدارة والقواعد التشريعية ، ومن هنا فالشرعي هو ما وافق التشريع .

والمعنى الواسع – حيث تصير الشرعية مرادفًا ليس للتشريع فحسب ، بل للقواعد الأسمى من التشريعية مثل الدستور ، والقواعد الأدنى من التشريعية مثل أعمال السلطات الإدارية العليا ، وهنا يعبر مبدأ الشرعية عن علاقة أعمال الإدارة بكل صور قواعد القانون التي لها صلة بهذه الأعمال . والشرعية بالمعنى الواسع هي الأكثر شيوعًا .

٤ – أن مصادر الشرعية (بمعنى سيادة القانون) تتمثل في نوعين من المصادر هما :

المصادر النصية وتتمثل في : الدستور ، وهو مجموعة القواعد التي تنظم مزاولة السلطة السياسية في الدولة ، فتحدد شكل الدولة ، ونظام الحكم فيها ، وطبيعة السلطات في الدولة والعلاقة بين هذه السلطات والتشريع ، وهو – يتضمن القوانين التي تسن بواسطة الهيئات التشريعية طبقًا للأوضاع الدستورية القائمة في البلاد ، واللوائح ، وهي القواعد التنظيمية العامة الصادرة ممن يملكها ، والمتسمة بطابع العمومية والتجريد والتي تكون بمثابة القواعد القانونية الواجبة الاتباع في صدد ما صدرت بشأنه طالما أنها صدرت متفقة وأحكام القانون وقصد بها تحقيق المصلحة العامة .

والمصادر غير النصية وتتمثل في : العرف ، وهو كمصدر للقانون يأتي في مرتبة تالية للتشريع ، وهو مجموعة القواعد التي درجت عليها الجماعة فترة طويلة بلغت حد التواتر مع شعورهم بإلزام هذه القواعد . والمبادئ العامة للقانون ، وهي تلك المبادئ التي يعمل القضاء على كشفها ويقررها في أحكامه ويكون لها صفة الإلزام بالنسبة للقضاء والإدارة ، بحيث إذا خولفت تكون مخالفتها انتهاكًا لمبدأ سيادة القانون .

---

(١) Alexander Passerin D' entreves , The Nation of the State : An Introducation to Political Theory (Oxford : The Calaredon Press, 1967) , PP.142-143 .

٥ - أنه لكي يسود مبدأ الشرعية (بالمعنى السابق ذكره) ويحقق نتائجه لا بد من أن تنظم الدولة على عدة أسس هي : مبدأ الفصل بين السلطات ، فهذا المبدأ يحدد لكل سلطة من السلطات العامة حدود اختصاصها ، وبالتالي ستعمل كل سلطة من سلطات الدولة على إيقاف السلطتين الأخريين عند حدهما إذا ما عن لها أنهما تجاوزا حدود اختصاصهما ، وفي ذلك ضمان لكفالة الحرية الفردية وسيادة مبدأ الشرعية ، وتدرج القواعد القانونية فيما بينها . فالشرعية تقوم على أساس التزام الجماعة - حكامًا ومحكومين - بكافة القواعد القانونية النافذة في وقت من الأوقات .

٦ - انطلاقًا من تعريف الشرعية بأنها سيادة القانون ، فإنه يجب ألا يتم شيء من التغيير في نطاق الدولة إلا وفقًا للقواعد القانونية القائمة ، فتغيير نظام الحكم يكون وفقًا للقواعد المقررة في الدستور ، وإذا كان الأمر أقل من ذلك يكون التغيير بقانون أو بقرار وزاري ، المهم أن التغيير لا بد أن يتم في إطار القوانين السائدة ومن خلالها ، وأي تغييرات تتم خارج القانون تكون غير مشروعة ، فالثورة بمعنى « الحركة الشعبية التي يقوم بها مجموع الشعب أو غالبيته والتي تهدف إلى هدم النظام القائم وتبني نظام جديد على أسس جديدة » تتم خارج نطاق الشرعية القديمة وهي تقوم لعدم الرضاء عن الوضع القائم وبنجاحها تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الشرعية .

٧ - إذا كان مبدأ الشرعية (بالمعنى السابق ذكره مطلق النفاذ) إلا أن نفاذه محدود بحدود ثلاثة هي : أعمال السيادة ، مثل أن يمارس القضاء لمبررات خاصة حقه في التعقيب والرقابة على بعض أعمال الهيئة العامة . والحظر التشريعي ، فقد يحظر المشرع في بعض الظروف الخاصة الطعن في بعض أعمال الهيئات العامة ، مما يحول قرينة الصحة أو الشرعية التي تتمتع بها هذه الأعمال من قرينة نسبية إلى قرينة مطلقة لا يجوز إثبات عكسها . والظروف الاستثنائية التي قد تلح على الدولة بالخروج وقتيًا وبشروط خاصة على المشروعية المقررة للظروف العادية .

ويمكن نقد هذا الاتجاه من حيث الشكل والمضمون على النحو التالي :

فمن حيث الشكل ، يبدو أن هناك نوعًا من الغموض والخلط وعدم الوضوح في استخدام المفاهيم ، فأنصار هذا الاتجاه يفهمون (الشرعية ، والمشروعية ، وسيادة القانون ، وسمو القانون) بمعنى واحد وطبقًا لمعيار واحد وهو القانون الوضعي ، وبالتالي تصير كل من الشرعية والمشروعية وسيادة القانون فكرة واحدة ، وهي نتيجة لا يمكن التسليم بها ؛

لما يوجد من فوارق بين الشرعية والمشروعية على نحو ما سبق ذكره ، وحتى عندما قالوا بأن الشرعية هي سيادة القانون اختلفوا فيما إذا كان المقصود بالقانون هو التشريع أي ما تصدره الهيئة التشريعية من قوانين ، أم القانون بمعناه العام المشتمل على كافة القواعد القانونية المدونة وغير المدونة (الدستور - التشريع - اللائحة - العرف - المبادئ العامة للقانون) واختلفوا كذلك حول نشأة مبدأ الشرعية بمعنى (سيادة القانون) ، فقال بعضهم : إنه مبدأ قديم ، وقال آخرون : إنه مبدأ حديث .

ومن حيث المضمون ، فإن فهم الشرعية بمعنى سيادة القانون يطرح مجموعة من الأسئلة الهامة مثل : من الذي يصنع القانون ؟ وخبرة العديد من الدول ، وخاصة الدول المتخلفة ، تؤكد أن القوانين تأتي من أعلى وليس من أسفل ، وأن الهيئات النيابية لا تتمتع بصفة الاستقلالية ، فهي امتدادات للسلطة التنفيذية ووظيفتها بلورة ما يملى عليها في صورة قوانين ، وإضفاء الشرعية على القوانين التي تتقدم بها الهيئة الحاكمة - ومحصلة هذا أن القانون لا يأتي معبرًا عن إرادة الجماعة ومثلها العليا ، بل يأتي معبرًا عن مصالح ورغبات الهيئة الحاكمة ، وبالتالي يصير القانون غير مقبول من قبل الأفراد ويتم تنفيذه عن طريق الإكراه .

ومن الأسئلة الرئيسية أيضًا : ما مدى التزام الهيئة الحاكمة بالقانون ؟ فإذا كانت الشرعية تعني خضوع الحاكم والمحكوم للقانون ، فما هو مدى تقيد الحكام بالقانون ؟ الواقع العملي يؤكد على أنه في كثير من الدول ، وخاصة الدول النامية ، الحاكم فوق القانون لا يتقيد به ولا يخضع له ، علاوة على تعطيل العمل بالقوانين الرسمية لفترات طويلة تحت اسم الظروف الاستثنائية ، أو حالة الطوارئ التي أصبحت تقليدًا شائعًا في الدول الشيوعية والنامية .

كما يثور السؤال عن مدى استجابة القانون لمتطلبات التغيير ، فما لم يتم تطوير القانون باستمرار ليستوعب المتغيرات الجديدة التي تطرأ على المجتمع ، بحيث يتم التغيير بطريقة منظمة وسليمة ، فإن ذلك يؤدي إلى اندلاع الثورة كوسيلة للتطوير والتغيير الذي لم يتمكن النظام القانوني القائم من الاستجابة له .

الاتجاه الثاني : الشرعية هي تنفيذ أحكام الدين (القانون الإلهي) يضم هذا الاتجاه معظم علماء الدين سواء في العصور الوسطى أو الحديثة ، وجوهره : أن النظام الشرعي هو ذلك النظام الذي يعمل على تطبيق الشريعة ، ويلتزم بقواعد الدين (القانون الإلهي) ،

ويجب فهم الدين بمعنى الحقيقة المنزلة . ومن هذا المنطلق يمكن الحديث عن الدولة الدينية . وهي تلك الدولة التي يكون فيها الدين أساس كافة التشريعات في الداخل والموجه لتعاملها على المستوى الخارجي .

وفي بعض الحالات تم استخدام الدين لا لتبرير شرعية النظام السياسي ، بل لتبرير الوجود السياسي ذاته فدولة إسرائيل اعتمدت على بعض الادعاءات الدينية لتبرير شرعية وجودها وتمركزت هذه الادعاءات حول فكرة « الأرض الموعودة » أو « أرض الميعاد » (١) .

والبدايات الأولى لهذا الاتجاه تعود إلى مدرسة الرواقيين التي ظهرت في أعقاب انهيار دولة المدينة ، حيث نادت هذه المدرسة بوجود قانون طبيعي يعمل على اتحاد جميع الأفراد في مدينة العالم ، وفي ظله يصير الأفراد متساويين ، ويحاول كل منهم أن ينسق حياته الخاصة تنسيقًا يساير القانون الطبيعي الذي هو أسمى من رغبات الإنسان ، وهو خالد لا يتسنى للإنسان تعديله لأنه من صنع اللّٰه . ولقد تلقف الرومان فكرة القانون الطبيعي من الرواقيين وأكدوا أن هذا القانون يؤكد على أن خالقًا واحدًا هو الإله ، ولن يكون لهذا الإله سوى قانون واحد يسري على جميع الأفراد ، وكل تشريع وضعي يخالف لا يستحق اسم قانون ؛ لأن القوانين الوضعية لا بد أن تماثل القانون الأبدي الطبيعي ، ولا يمكنها أن تخالفه لعدم قدرة الشعوب والحكام على تغيير الحقائق ، أو جعل الباطل حقًّا . والقانون الطبيعي هو دستور العالم أجمع .

والفكر الكنسي في العصور الوسطى استخدم مجموعة من المفاهيم للدلالة على الحقيقة الدينية مثل القانون الإلهي ، والقانون الأبدي ، والقانون المقدس ، وأكد على أن القوانين الوضعية تطبق على البشرية المبادئ التي يتضمنها القانون المقدس الذي هو من صنع اللّٰه . ومن هذا المنطلق كان الحاكم يستمد شرعيته من هذه الاعتبارات الدينية ، فهو نائب عن الإله ، يسعى إلى تنفيذ القانون الإلهي ؛ لذلك يجب طاعته ، فالطاعة واجب ديني على حد تعبير الرسول (بولس) : « إن الطاعة واجب فرضه اللّٰه على المسيحيين » ، لكن هذا لم يمنع من ظهور بعض المفكرين المسيحيين وخاصة منذ القرن الثامن الميلادي راحوا يؤكدون على ضرورة مقاومة الحاكم الجائر الذي لا يراعي القوانين الإلهية .

---

(١) حيث استغلت الصهيونية بعض المقولات الدينية لتبرير شرعية وجود الكيان الإسرائيلي . ومن هذه المقولات مقولة « أرض الميعاد » التي وردت في التوراة . حيث وعد الرب إبراهيم وعاهده على أن تكون هذه الأرض لنسله ، وسيعود إليها اليهود تحت قيادة المسيح المخلص .

واستمر هذا الاتجاه حتى جاءت حضارة عصر النهضة التي قامت على أساس إعطاء ما لقصير لقيصر وما لله لله ، ومعنى ذلك تهذيب الكنيسة كقوة سياسية وإعادتها إلى وضع مخالف لكافة التقاليد السابقة ؛ إذ فرض عليها الابتعاد عن كل ما له صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة ، أي تم الفصل بين الدين والدولة ولم تعد الكنيسة تهتم سوى بالشؤون الدينية (١) . وهكذا انتهى الأساس الديني لشرعية النظام الحاكم لتحل محله الأسس المدنية والعلمانية التي تتركز حول اختيار المحكومين للحاكم من خلال عملية انتخابية تتم بصفة دورية ، واحترام قواعد اللعبة السياسية التي يتفق أفراد الجماعة عليها ، فالحاكم الذي يصل إلى الحكم بغير رضاء الشعب ، أو ذلك الذي ينتهك قواعد اللعبة السياسية يفقد شرعيته ويتم تغييره بصورة سلمية من خلال العملية الانتخابية .

الاتجاه الثالث : الشرعية هي الطاعة السياسية : يضم هذا الاتجاه معظم علماء السياسة والاجتماع ؛ لذلك فهو اتجاه (سياسي / اجتماعي) لتعريف مفهوم الشرعية ، ومحوره أن الشرعية تعني « تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة ويعبر عن قيمها وتوقعاتها ، ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارستها . ويتضمن التعريف السابق العديد من أبعاد وعناصر مفهوم الشرعية تناولها بعض أساتذة الاجتماع والسياسة بالكثير من التفصيل . فـ« ماركس فيبر » أكد على أهمية التأييد المعنوي والأخلاقي للنظام السياسي باعتباره أساس الشرعية (٢) . و « روبرت داهل » أكد على أهمية عنصر الاعتقاد ، فعرف الشرعية بأنها اعتقاد المحكومين بأن الأبنية والإجراءات والسلوكيات والقرارات والسياسات والقيادات تحوز على صفة الشرعية لتوافقها مع القيم والأخلاقيات السائدة (٣) . ويتفق « موريس ديفرجيه » في تعريفه لمفهوم الشرعية مع «روبرت داهل» حيث أكد على الاعتقاد الجماعي والقيم الجماعية ، ومدى تعبير النظام عن هذه القيم كبعدين للشرعية ، كما أكد على أنه عندما تنهار شرعية النظام يصبح الإكراه هو الأساس الوحيد للسلطة ، ويصبح النظام غير الشرعي أكثر تسلطية وأكثر استبدادًا وتأكيدًا للبعد النفسي في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، ويرى « تيدجر » أن الشرعية هي

(١) د . حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، مرجع سابق (ص٤١) .
(٢) Frank Parkin, Max Weber (London: Tavistock Publications, 1982), PP. 75-78.
(٣) Dahl, Op. cit, P. 60.

إحساس عام بالالتزام والطاعة من قبل المواطنين للنظام السياسي ، والنظام يكون غير شرعي إذا كانت طاعته تعتمد على الإكراه [١] ويسير في الاتجاه كل من « سيمور مارتن لبيست » [٢] و « ايستون » [٣] و « ليونارد بروم » .

وهناك الكثير من الأساتذة العرب يعبرون عن هذا الاتجاه منهم على سبيل المثال د. فاروق يوسف أحمد ، حيث يعرف الشرعية بأنها « اعتماد السلطة على رضاء المحكومين » ، فالشرعية تقررها القيم والتوقعات الاجتماعية ، ويضفيها على السلطة نجاح النظام في مسايرة القيم والتوقعات وتحقيق أهداف الجماعة ، بما يترتب عليه قبول الجماعة له ويؤكد « أحمد عبد الحميد مبارك » على هذه المعاني فيرى أن « أساس شرعية السلطة هو رضاء الجماعة عنها ، سواء كان ذلك الرضا متمثلًا في اختيار الحكام بالإرادة العامة للمحكومين ، أو كانت الإرادة العامة تأخذ شكل الإسهام المباشر في وضع القواعد التي تدار وفقًا لها الأمور العامة ، وتستمد السلطة الحاكمة قوتها من الاقتناع وتلبية الحاجات العامة التي هي أساس الرضاء العام بالخضوع ، ومن ثم فالأهداف الاجتماعية هي الأساس الأول لرضاء الأفراد بالخضوع للسلطة ، واعتقاد المحكومين بقدرة الحكام على تحقيق الأهداف الاجتماعية » [٤] ، ود . سعد الدين إبراهيم يعرف الشرعية بأنها « قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم ، وأن يمارس السلطة بما في ذلك استخدام القوة » [٥] .

وتعريف الشرعية بأنها الطاعة السياسية أكثر دلالة للتعبير عن حقيقة المفهوم من التعريفات السابقة (الشرعية هي سيادة القانون - الشرعية هي تنفيذ أحكام الدين) . فالقانون والدين يمكن أن يكونا مصدرين لإضفاء الشرعية على النظام ، أي لخلق

---

(١) Ted Robert Gurr, Why Men Rebel (Princeton: Princetio University Press, 1970), P. (185-156).

(٢) Seymour Martin Lipset, Political Man (London: William Heinemam Limited, 1960), P. (77 - 82).

(٣) David Easton, A System Analysis of Political Life (New York :Johm Willy & Sons, Inc, 1965), P. (278-284).

(٤) أحمد عبد الحميد مبارك ، وسائل إسناد السلطة في الأنظمة الديمقراطية : دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراه ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، (١٩٧٩م) ، (ص٢٤ ، ٢٥) .

(٥) د . سعد الدين إبراهيم ، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ، في ندوة « أزمة الديمقراطية في الوطن العربي » ، ليماسول - قبرص ، (٢٦ نوفمبر - الأول من ديسمبر ١٩٨٣م) .

الإحساس بضرورة طاعته من قبل المواطنين ، لكن القانون بمعزل عن قبول اجتماعي واسع ، والدين إن لم تضعه النخبة الحاكمة موضع التنفيذ من خلال الممارسات الفعلية ، لا يؤمنان الدعم الكافي للنظام السياسي .

لذلك تتبنى هذه الدراسة الاتجاه الثالث في التعريفات بمفهوم الشرعية ، فالشرعية هي : « التقبل الإرادي من قبل أفراد المجتمع أو غالبيتهم للنظام السياسي ، وخضوعهم له طواعية ، اعتقادًا منهم بأن النظام يعبر عن قيمهم ، ويسعى لتحقيق مصالحهم ، ويتفق مع تصورهم عن السلطة وممارستها » .

وهذا التعريف يتضمن عدة عناصر : فمفهوم الشرعية مفهوم نسبي ، فما هو شرعي بالنسبة لبعض الأفراد أو الجماعات قد يكون غير شرعي بالنسبة لأفراد وجماعات أخرى ، وبالمنطق فإن النظام السياسي لا يمكن أن يشبع رغبات كافة أفراد المجتمع وذلك بحكم اختلاف طبائع البشر ، وهنا يثور السؤال ، هل القوى المساندة والمؤيدة والراضية عن النظام تمثل الأقلية أو الأغلبية ؟ وهو أيضًا مفهوم حركي ديناميكي ، فشرعية النظام تزداد أو تقل طبقًا لقدرته على الاستجابة لمطالب الجماهير ، ومواجهة الأزمات التي يتعرض لها المجتمع ، والاستجابة لمتطلبات التغيير ويتضمن عنصري الرضا والطاعة : رضاء أفراد المجتمع عن النظام وطاعتهم له ؛ فعدم رضاء أفراد المجتمع عن النظام يدفعهم إلى عدم طاعته ، ومن ثم انهيار شرعيته .

والنظام السياسي يعتمد على عدة مصادر للشرعية تختلف من نظام إلى آخر وبالنسبة للنظام الواحد من فترة زمنية إلى أخرى ، فقد يعتمد في شرعيته على الكاريزما والأيديولوجية والإنجاز أو على التقاليد والدين والإشباع ... وهكذا . كما أن الشرعية علاقة نفسية بين الحاكم والمحكوم ، ترتبط بمعتقدات وقيم واتجاهات ومصالح الأفراد ، ومن ثم فهي معيارية أو ذاتية لدرجة كبيرة أي أن الأفراد والجماعات يعتبرون النظام شرعيًا أو غير شرعي بدرجة توافقه مع قيمهم ومصالحهم .

ويمكن الاستدلال بمجموعة من المؤشرات السلوكية على شرعية النظام السياسي تتمثل في : الاستقرار السياسي ؛ فشرعية النظام تعتبر من الدعائم الأساسية لاستقراره ، ويظهر ذلك في انخفاض معدلات العنف .

ثانيا : مفهوم الشرعية في اللغة العربية :

والشرع والشريعة والشرعية والتشريع والمشروع والشرعة كلها من جذر لغوي واحد « شرع » ، والشرع لغة البيان والإظهار ، ويقال : شرع اللّٰه كذا أي جعله طريقًا ومذهبًا والشرع مرادف للشريعة ، وهي ما شرع اللّٰه لعباده من الأحكام ، وقيل : هي السنة والطريق في الدين (١) .

والشرعي هو المنسوب إلى الشرع ويطلق على موافق الشرع أو على ما يتوقف عليه (٢) . ونقول صفة : الوارث الشرعي ، والولد الشرعي ، والدفاع الشرعي عن النفس . وقد يطلق على القضاء ، فيسمى القضاء الشرعي ، أو على حكم القاضي الموافق للشرع ، فتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية (٣) .

واستخدمت معانٍ معاصرة لوصف الشرعي إذ أطلقت على الرئيس الذي يتولى الحكم وفقًا لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي .

وفي هذا السياق فقد استخدم وصف الشرعية كصفة للأفعال المطابقة للقانون أو المقيدة به ، وهو ما جعل مقابلة وصف الشرعي بالوضعي عند تحديد المفهوم لغة غير ذات معنى عند من يتبنون هذه المعاني المختلفة .

أ - نماذج معالجة المفهوم بين المعاجم القديمة والحديثة :

وربما هذا يتيح لنا معالجة هذا المفهوم من خلال معالجة بعض المفاهيم العربية القديمة وأخرى جديدة لنرى ذلك التطور الحادث في الاستخدام فضلًا عن الإشارة إلى استخدامات المفهوم بمعان إما في مقالات صحفية في الفترة موضع الدراسة منذ

---

(١) يرى البعض أنه قد يطلق الشرع أيضًا على الدين والملة إلا أن الشريعة واللّٰه تضافان إلى النبي والأمة فقط ، على حين أن الدين يضاف إلى اللّٰه تعالى أيضًا ، انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ... مادة شرع .

(٢) قد يرى البعض أن الشرعي هو المقابل لما يسمى بالعقلي والحسي والطبيعي .
انظر المرجع السابق .

(٣) وفي هذا السياق ترد المقابلة بين القانون الوضعي والشريعة ، وهو أمر أثارته مجموعة من القضايا الأساسية منها مفهوم التشريع وهو مفهوم متميز في الرؤية الإسلامية عنه في المفهوم الغربي ، ونظن أن أحد مواقع التلبيس في هذا الأمر وإثارة القضايا على نحو خاطئ إنما يعود في الجانب الأكبر منه إلى عدم تحديد مصطلحات مثل الشريعة - التشريع - الشرعة تحديدًا ووصفًا ومضمونًا .

١٨٥عامًا باعتبارها الحد الذي حدثت فيه ظاهرة التحولات في المفاهيم ، وبروز المعاني الجديدة ، والتي اتخذت عدة أشكال سواء في التعامل مع المفهوم القديم أو تكريس المعاني الجديدة .

ومن هنا نجد أن المعاني العربية التي وردت لمفهوم الشرع والشرعية محددة بشكل حاسم ، فالشرع نهج الطريق الواضح ، واستعير ذلك للطريقة الإلهية ، وقيل : شرعه فهو مشروع (١) .

ويقال : عمل بالشرع والشريعة ، وشرع اللّٰه تعالى الدين ... والناس فيه شرع سواء (٢) .

والشريعة : ما شرع اللّٰه تعالى لعباده . والظاهر المستقيم من المذاهب (٣) والشرعة في الدين ، والمنهاج : الطريق . وقيل : الشرعة والمنهاج جميعًا الطريق (٤) وشرع الوارد شرعًا : تناول الماء بفيه ، وشرع النّزل : دنا من الطريق ، وشرع فلان يفعل أو أخذ يفعل ، وشرع الشيء : أعلاه وأظهره ، وشرع الدين : سنّه وبيّنه ، وفي التنزيل : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ [الشورى : ١٢] .

وشرع الأمر : جعلة مشروعًا مسنونًا ... واشترع الشريعة : سنها ، واشترعها : اتبعها ، والتشريع : سن القوانين ، والشرع : الطريق ، وما شرعه اللّٰه تعالى ، والشرع : السواء ، والشرع : المثل ، والشرعة : الطريق والمذهب المستقيم ، وفي التنزيل : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة : ٤٨] ، والشريعة : ما شرعه اللّٰه تعالى لعباده ، ومن العقائد والأحكام والطريقة ، وفي التنزيل : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾ [الجاثية : ١٨] ، والمشروع : ما سوّغه الشرع ، والمشروع : الأمر يهيأ ليدرس ويقرر (٥) .

وجاء بالمعجم الأساسي إلى جانب المعاني الأصلية لـ (شرع) غالب المعاني المستحدثة حتى إنه أحصى تقريبًا تلك المعاني الواردة في الصحافة في الفترة موضع الدراسة ، وذلك يشبه المادة الصحفية المتجمعة من مثل إدارة الفتوى والتشريع ، وتشريعي ، والسلطة التشريعية ، والشارع بمعنى واضع الشرع فيقال : راعى الشارع الحكمة في تجريم هذا الفعل ، وزواج شرعي ، وطبيب شرعي ، وشرعية تحكم بالشريعة الإسلامية وبخاصة في

---

(١) انظر الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، مادة : شرع .

(٢) الزمخشري ، أساس البلاغة ، مادة : شرع .

(٣) القاموس المحيط ، مادة : شرع .

(٤) لسان العرب ، مادة : شرع .

(٥) المعجم الوسيط ، مادة : شرع .

مسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ونفقة وغيرها ، وشريعة الغاب قانون البقاء للأقوى ، ومشرع واضع القانون ، ومشروع ما يسوغه الشرع ويبيحه ، والطرق المشروعة الوسائل القانونية ... ومشروع قانون في طور الإعداد والدراسة أو منشأة أو تنظيم يهدف إلى الإنتاج والمبادلة (نفذ المشروع بكل دقة) ومشروعية مصدر صناعي ، من مثل : تنظر المحكمة العليا في مشروعية قانون الأحزاب [١] .

ويتضح من المعاني خاصة الحديثة كيف ضيق من مفهوم الشرعية أو دُنس بحيث أصبح يعني القانون الوضعي ، وكذا مفهوم التشريع ، وهي استخدامات كلها مستحدثة قطعت الصلة بالمعاني الأصلية لكلمة (شرع) اللهم إلا اغتصابها للدلالة عن الشرعة الوضعية والقانون الوضعي .

ب - معالجة المفهوم في موسوعتين :

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نقدم نموذجين في بناء مفهوم الشرعية سواء في موسوعة معن زيادة أو في الموسوعة السياسية ، حيث اتخذت الأولى منهجًا أكثر خفاء من حيث البناء للمفهوم لغة ، ثم الإيحاء بأن مفهوم الشريعة هو الذي تطور ، ثم يتحدث عن مفهوم الشرعية ، وذلك في إطار مصادر المرجعية القريبة سواء الشرعية بالمفهوم الفلسفي ، والشرعية بالمعنى الاجتماعي ، ثم الحديث عن أشكال النظام [٢] إذ أضفى على مفهوم الشريعة عدم الثبات ، وقطع الصلة بالمعاني اللغوية ، يبين أصل مفهوم الشرعة بمعانيه سواء كتابات علم الاجتماع أو علم القانون الوضعي .

أما النموذج الثاني (الموسوعة السياسية) [٣] فقد انطلق كلية إلى المصادر الغربية لتأصيل المفهوم ، ولم يول اهتمامًا يذكر للمعاني اللغوية الأصلية ، أوْ معانيه القرآنية ؛ وبذا يعد النموذجان نماذج مختلفة للتلبيس لمفهوم الشرعية الأول بصورة أكثر خفاءً ، والثاني بقطع الصلة بين مفهوم الشرعة والمعاني الأصلية .

جـ - ملاحظات عامة واستنتاجات :

في سياق المقارنة بين المعاني التي أثبتتها المعاجم القديمة (نسبيًا) وتلك التي أثبتت معانٍ حديثة ، (وكذا سياق المتابعة الصحفية من المادة المتجمعة لمفهوم الشرعية) يمكن

---

(١) المعجم العربي الأساسي ، مادة : شرع - مشروع .

(٢) معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، مادة الشرعية (ص٥١٢ - ٥١٥) .

(٣) الموسوعة السياسية ، (١٩٨٣/١) ، (ص ٤٥١ - ٤٥٣) .

ملاحظة الآتي :

١ - أن المعاني الجديدة التي أحدثت انفصلت من حيث عراها ومصدرها ومحتواها عن الدين ، فلم يعد الشرع هو الدين ، بل صار القانون ، وارتبط القانون بالوضع لا الوحي ، وهي أمور في جملتها زكت التعامل العلماني في البناء القانوني والتنظيمي .

٢ - أن التعرض للمعاني القديمة وصلة الجديدة بها أمر لم يحدث خاصة في المعاجم الحديثة ، بل جعل من سيادة المعنى الحالي للشرعية تطويرًا للمفهوم دون الحديث عن ضوابط ذلك التطوير ، أو حجته ودليله .

٣ - أن هذا الأمر يشير إلى نهجين مختلفين في اختلال لفظ الشرعية الأول قطع الصلة بين المعاني الأصلية والمفاهيم المستحدثة ، بينما الثاني انطلق مباشرة للتعامل مع المفهوم وكأنه مفهوم أجنبي من حيث اللفظ والمصادر .

ثالثًا : مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (النسق القياسي للشرعية) :

أ - مفهوم الشرعية مفهوم متكامل الجوانب :

بداءة ، يمكن القول : إن الشرعية الإسلامية تعكس تميزًا في الفهم وخصوصية في الدلالة ؛ فالشرعية في الرؤية الإسلامية شرعية دينية ، والشرعية في جانبيها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية الأصلية ولا يمكن فهمها إلا من خلالها .

وبناء النسق القياسي للشرعية إنما يؤثر على تأسيس الأمة وتنصيب السلطة وطبيعة الحركة في الأمة وتوجهها ، بحيث يجب ألا تتم أي حركة فردية أو جماعية إلا في ظلال البحث عن تأسيسها وتقويمها من حيث الشرعية أو عدمها .

ومفهوم الشرعية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبتة الصلة بنسق المفاهيم الإسلامية كالطاعة والحاكمية والرضا والولاء والمصلحة الشرعية ، فضلًا عن ذلك فإن البدء بالبناء على أساس اللغة له ما يبرره وما يضفي على فهم الشرعية خصوصية وتميزًا .

ذلك أن مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية : لا بد أن يملك خصوصية بحيث تكون الصفات التي تنعت بها الشرعية مثل : السياسية والقانونية ، هي أمور تصير محكومة بالمعاني اللغوية لمفهوم الشرعية ... ومن ثم يمكن وصفها بأنها « شرعية دينية » في الأساس بما يضع حدودًا على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي .

فالشريعة والشرع والشرعية كلها من جذر لغوي واحد ، ولكن الأمر لا يتوقف عند حد الاشتراك في الجذر اللغوي ، فلا بد من أن يرتب ذلك نتائج أبعد بحيث يكون الشرع أساسًا لمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية [١] .

وغنى عن البيان أن الشرعية السياسية تعني في أبسط مفاهيمها وفق عناصر التصور الغربي - تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي ... وكلمة الشرعية يمكن القول بصفة عامة : إنها ظلت في التراث الأوروبي حتى قرابة القرن السادس عشر وهي تكاد لا ترتبط إلا بالمفهوم القانوني ، والشرعية تصير مرادفًا لسند قانوني ، أي نص أو قاعدة تبرر الحق أو الادعاء ، والتقاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساسًا الشرعية إلا وهي مرتبطة بالقانون القائم ، والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعبرة عن سلطة العدالة الزمنية ... والشرعية السياسية هي في حقيقة الأمر امتداد طبيعي لهذا التصور ولهذا المفهوم .

بينما يمكن القول بأن الرؤية الإسلامية لم تعرف الفصل بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية ؛ لأن الشرعية القانونية لا وجود لها ، فالتراث الإسلامي لم يعرف ما يسمى بقدسية النصوص القانونية ؛ حيث أعطى الفقيه حق تفسير وتخريج جميع الأحكام وفق شروط الاجتهاد [٢] .

والقول بأن الدين الإسلامي هو دين سياسي ، والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية يجعل المحصلة التي مفادها أن محور الشرعية - أساسًا - الشرعية الدينية هو أمر طبيعي يتسق وتلك المقدمات ، بحيث يصير أي أساس للحركة سياسية كانت أو قانونية ، فردية

---

(١) والشريعة والشراع والمشرعة : المواضع التي ينحدر الماء منها ، وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة ، والشرعة والشريعة في كلام العرب : مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ، وشرعت في هذا الأمر شروعًا أي خضت فيه ... والشريعة والشرعة : ما سن الله من الدين وأمر به ، وفيه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ ﴾ [الجاثية : ١٨] ... ، وقوله تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة : ٤٨] قيل في تفسيرها : الشرعة في الدين والمنهاج : الطريق ، وقيل : الشرعة والمنهاج جميعًا هي الطريق ، والطريق ههنا الدين ... وشرع فلان إذا أظهر الحق وقمع الباطل . انظر المعاجم اللغوية السابقة ، مادة : شرع .

(٢) انظر في هذا الفهم لتأصيل مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية :

د . حامد ربيع ، سلوك المالك .. مرجع سابق ، (٤٨/١) ، (ص٢١٠ - ٢١٢) (هامش) .

انظر أيضًا في تأصيل هذا النسق بصفة عامة :

د . علي جريشة ، أصول الشرعية الإسلامية : مضمونها وخصائصها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، (١٣٩٩-١٩٧٩م) .

د . علي جريشة ، أركان الشرعية الإسلامية ، حدودها وآثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، (١٣٩٩-١٩٧٩م) .

أو جماعية لا يمكن أن ينبع إلا من ذلك المفهوم المتميز الذي يعنى (بنشر الدعوة الإسلامية من جانب على المستوى الدولي وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر من أن يحقق المثالية الدينية على مستوى الأمة) . والشرعية في التنظير الإسلامي لا يمكن أن تكون إلا دينية ، وهي بهذا المعنى واحدة ومطلقة - كلية وشاملة ، فالشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من العناصر والتطبيقات : أخلاقية واجتماعية ، وأيضًا قانونية وسياسية .

والشرعية القانونية (الشريعة) بمعنى الاستناد إلى ما يكيف ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف ، والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التي تفرض على الأول احترام المبادئ (والمقاصد) العليا التي تنبع من الشرعية الدينية ، والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام ، تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة :

عقد البيعة ، الوعي الجماعي الذي درجت التقاليد الإسلامية على استخدام كلمة الإجماع للتعبير عنه ، ثم استمرارية شروط الإمامة وتحقيق وظائفها على مقتضى الشرع « حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

ب - السياسة الشرعية والسياسة العادلة :

في هذا الإطار الذي يربط بين الشرعية والشرع ، يبقى التعرض لوصف السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية أمرًا جديرًا بالاهتمام في إطار دراسة مفهوم الشرعية ، ذلك أن وصف الشرعية يشير إلى أن مصدر هذه الأحكام قول الشارع أو فعله أو تقريره .

ومفهوم السياسة الشرعية وفق عناصر فهمه المتجددة ، يجب أن يكون أحد المقومات الأساسية التي تبرز خصوصية الألفاظ الدالة على مفهوم السياسة الإسلامية ، واعتبارها من المفاهيم الأساسية التي دارت للتعبير عن تلك السياسة ومحك شرعيتها كما هو المتبادر من الجمع بين معاني اللفظين « السياسة » و « الشرعية » ، بحيث يعد هذا المفهوم المركب مؤكدًا للارتباط بين مفهومين : الشرعية الإسلامية التي تعد مناط الشرعية للسياسة وممارستها وفق الرؤية الإسلامية .

والتركيز على هذا الفهم المتجدد يجد له دلائل في إطار القرآن والسنة وكذلك التراث الفقهي الذي تعلق بمسمى السياسة الشرعية [١] .

---

(١) فابن القيم يعرف في مقدمة كتابه : « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » على لسان ابن عقيل « في الفنون » . جرى جواز العمل في السلطة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم ، فقال الشافعي : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » فقال ابن عقيل : السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، =

ويتضح من جملة التعريفات في صورتها المبكرة أو الحديثة أن إضفاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الإسلامية المتصفة بالعدل ، باعتباره فريضة تتواءم من خلالها مع روح الشريعة ولا تخالفها وفي إطار الفهم المتكامل لمنظومة القيم الإسلامية وتصاعدها تأصيلًا وتطبيقًا ، علمًا وعملًا ، فكرًا وحركة . وبما يؤكد مرة أخرى خصوصية مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية باعتبارها شرعية دينية تشمل الجانب السياسي ، وبما يربط من ناحية أخرى بين معاني الفكر والحركة : الفكر والتنظير متمثلًا في قواعد التأسيس في الشريعة الإسلامية ، والحركة متمثلة في السياسة أي القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي .

جـ - الشرعية بين الحاكمية والعلمانية :

تبدو هذه الفكرة أساسية في إطار تحديد مفهوم الشرعية ، وسنرى أهمية هذه القاعدة في إطار استخدام نسق الشرعية في وصف وتحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر في إطار الحقبة العلمانية وتأثيرها على مقتضى تحكيم الشرع وتطبيقه .

إن هذه القضية تتعلق بقضية أخرى ، تلك التي أثيرت وتثار حول العلاقة بين الدين والسياسة . والتي برزت على نحو حاد في كتاب الشيخ علي عبد الرازق [١] ، ورغم أنه مليء بالأخطاء المنهجية والمبالغات والمغالطات التاريخية الواضحة ، إلا أنه أدى إلى حركة فكرية واسعة للرد عليه استمرت حتى اليوم رغم أن الكتاب قد ألف عام (١٩٢٥م) ، فقد استمرت معظم الكتابات المعاصرة التي تناولت نظم الحكم والنظام السياسي الإسلامي على تلك السنة في الرد على مقولات الكتاب ، بينما ظل البعض يردد مقولات هذا الكتاب بشكل أو بآخر بالحرف أو بالمعنى أو بالسير على نفس المنهج في دراسة هذه القضية [٢] .

= وإن لم يكن بصفة الرسول ولا نزل فيه وحي ، فإن أردت بقولك : إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق ، فصحيح ، وإن أردت : « لا سياسة إلا ما نطق به الشرع » فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن .

(١) انظر : علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، تحقيق : محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (١٩٧٢م) .

(٢) انظر في هذا التوجيه :

خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ط٦ ، (١٩٥٢م) ، (ص١٥٤-١٥٩) .

د . حسين فوزي النجار ، الإسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب ، (١٩٧٨م) ، المقدمة . =

ورغم أن حركة الرد قد اتخذت هذه المساحة الزمنية والفكرية الممتدة نسبيًا إلا أنها في مجملها تحدثت في معرض ردها على التأكيد على الإسلام باعتباره « دينًا » و « دولة » أو أنه « دين » و « سياسة » ، ورغم ما يحمد لهذا الاتجاه من الرد على الدعاوى المرتبطة بتلك القضية ، إلا أنهم انطلقوا وراء خداع الفصل دون أن يدروا ، وقليل هم الذين فطنوا لطبيعة هذا الفهم ولم يقعوا في هذا الخطأ . حيث إن التساؤل حول ما إذا كان الإسلام دينًا أم دينًا ودولة ؟ هو تساؤل في حد ذاته وافد علينا وجديد على ثقافتنا ، والذي يدلنا على أنه منقول عن الغرب أن الغرب كان يفرق بين الدين كمجرد عبادات لا علاقة لها بحركة الحياة وبين دولة تقول « ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه » فهذا تعبير لا يصح أن يوجد إسلاميًا ، فإن كلمة دين فيها الدولة ؛ لأن معنى الدين منهج اللّه المتكامل على لسان رسوله الخاتم ، فالذين يستوردون هذا التعبير من الغرب لا يعرفون طبيعة الإسلام (١) .

وهذه القضية التي طرحها الشيخ علي عبد الرازق قصُرت بل وقصَّرت عن الفهم الحقيقي لمفهوم الدين الإسلامي وشموله لكافة المناحي ، وهو ما يجعل ذات المحصلة النابعة عن هذا الفهم الحقيقي للدين تؤكد « دينية السياسية » « وسياسة الدين » . وهو ما تسنده المعاني اللغوية لكلمة دين .

وهذا المنظور إنما يؤكد على خصوصية فهم الشريعة في إطارها الديني بمعنى أن الشريعة السياسية وما شابهها ليست إلا تابعة تبعية مطلقة للشريعة الدينية ، وبما يؤكد أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدنيوي والزمني ، كلاهما يشكل وحدة في إطار سلطة الشريعة الشاملة ، فالخليفة أو الإمام لم يكن

= وقد تعرضت معظم الكتابات للرد على كتاب الشيخ علي عبد الرازق سواء خصصت لذلك دراسة بأكملها أو تعرضت لذلك في كتبها الخاصة بنظام الحكم في الإسلام .

انظر على سبيل المثال :

الشيخ محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، (١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م) .

محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، (١٣٤٤هـ) .

محمد الطاهر بن عاشور ، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : المطبعة السلفية ، (١٣٤٤هـ) .

(١) انظر : محمد متولي الشعراوي ، الشورى والتشريع في الإسلام ، القاهرة : دار ثابت ، الكتاب الأول ، ديسمبر (١٩٨٠م) ، (ص١٤) .

إلا نائبًا عن النبي ﷺ في الدفاع عن الإيمان ، وهو مسؤول بمقتضى (الشرع) عن تحقيق (الأمن والحياة الطيبة) لمجموع المؤمنين في هذا العالم . وهم مدينون له بالطاعة طالما يطبق ويتبع هذا (الشرع) . وعلى الأقل - من الناحية النظرية - فإن سلطة الخليفة مشروطة بإيمانه واضطلاعه بمسؤلياته في الحفاظ على الشريعة وتأكيدها من خلال الممارسات في حياة (الأمة) .

وإنه لمن الخطأ أن تستخدم مصطلحات غربية لترجمة مصطلحات عربية ، مما قد يشوه المعاني الأصلية . فإن الشرع شامل وكلي حيث تكون السياسة فيه جزءًا من الدين . وبعبارة أخرى فإن الحديث عن السياسة أو سياسة الدنيا لا يعدو أن يكون بمعنى الدين كحياة على الأرض طالما كان قانون الدولة الذي يحكمها « الشريعة » ومن حيث تتمثل هذه الدولة في الخلافة أو الإمامة ، وبهذا يعد الدين مفهومًا توحيديًا بين ما هو ديني (Religious) وبين ما هو سياسي [1] .

وهذا الفهم المتميز للدين يجعل من أهم المفاهيم التي تمثل جوهر النسق القياسي للشرعية هو مفهوم الحاكمية ، بينما يشكل مفهوم العلمانية أو الدنيوية والذي ترك آثاره على معنى الدين كمفهوم غربي - مفهومًا مناقضًا لمفهوم الحاكمية .

حيث إن العلمانية تعبر عن نهج حياتي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التي تحتويها هذه العلاقات ، ومن الواضح أن هذين الأساسين يتكاملان ؛ فسلطة تستمد شرعيتها من مصدر غير ديني لا يمكن أن تبني تشريعها على أساس ديني شامل . وهذا يعني أنه بدلًا من أن يعود الناس أو السلطة الحاكمة في شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة إلى الدين يستوحون من مبادئه أحكامهم وشرائعهم ونظمهم (الحاكمية) فإنهم يرجعون في هذا الشأن إلى

---

(١) انظر في هذا :

E. I. J. Rosenthal. Political Thought in Medieveal Islam. Cambridge The University Press, 1958, P. (8-9).

انظر : آية الله الخميني ، من هنا المنطلق ... مرجع سابق ، (ص ٧) .

انظر أيضًا في هذا الفهم المتميز لمفهوم الدين في الرؤية الإسلامية واختلافه عن معناه في الحضارة الغربية :

Mohammad Aziz , The Nature of Islamic Political Theory , Op . Cit p. (2) .

انظر كذلك في تعلق مفهوم الدين بالشرعية :

محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، مرجع سابق ، (ص ٥١٨) .

عقولهم (أو عقول طائفة منهم) وما تراه هذه العقول ملائمًا لمصالحهم - بحسب إدراكهم لهذه المصالح - الحالية والآجلة فيشرعون لأنفسهم على ضوء إدراكهم هذا .

والعلمانية وفق هذا التصور ليست نظرية فلسفية تجريدية تدرس دون نظر إلى الواقع اليومي الحي في المجتمع السياسي ، أو بغض النظر عن مسألة الشرعية ، بل هي في حقيقتها موقف فلسفي يتصل بالواقع السياسي والاجتماعي ، ينبع منه ويقترح صيغة لتغييره (١) ، وبما يعني أن الحاكمية ليست إلا النهج المقابل بحيث لا يعد مفهوم السيادة الذي شاع في الفكر الغربي مرادفًا للحاكمية في الرؤية الإسلامية وطريقة تأسيسها وأهم خصائصها ، وما تستند إليه من دلالات في القرآن والسنة الصحيحة (٢) .

د - الشرعية : الطاعة والرضا والولاء والتغلب والخروج :

إن مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة وفق فقهه السليم في الرؤية الإسلامية متساندًا مع الفهم اللغوي لها ، فمفهوم الطاعة لا يعني (سواء لغة أو في الرؤية الإسلامية قرآنًا وسنة) حالة من الطاعة المطلقة من جانب الرعية . ولكنها على خلاف ذلك يجب فهمها في إطار الفهم الكلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أي إن مفهوم الطاعة لا يعني - السكوت عن الظلم - أو أنها طاعة الكراهية أو رضًا بالأمر الواقع ، بل يعني أنه يعد في صميم مفهوم الاختيار وبعيدًا عن حالة السكون والرضا الإكراهي ، بحيث لا يتصور إطلاق مفهوم الطاعة « فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، هذا الفهم الأساسي إنما يضع حدودًا للطاعة ويعطي بدوره فهمًا متميزًا لمسألة الشرعية . بحيث لا تعبر عن حالة سلبية ، بل هي حركة إيجابية لا تتنافى بحال مع الاختيار وحرية الحركة

---

(١) انظر في هذه الرؤية تفصيلًا :

أبو الأعلى المودودي ، الإسلام والمدنية الحديثة ، ط٢ ، القاهرة : دار الأنصار ، (١٩٧٨م) ، (ص١٨ - ٢٥) .

(٢) انظر في تأصيل فكرة الحاكمية :

أبو الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، القاهرة : دار التراث العربي للطباعة والنشر ، د . ت ، (ص١٨) وما بعدها .

ولكن يبقى لمفهوم الحاكمية مكانته داخل المنظومة الإسلامية للمفاهيم السياسية ، حيث يرتبط بحقيقة الاستخلاف ، وهو ما لا يخلي أي نوع من التعارض بين حاكمية الشريعة وبين السلطة في الدولة الإسلامية ، كما يجعل الرأي القائل بأن الحاكمية تنتج نوعًا من الحكومة الدينية (على النسق الغربي) أو حكم الكهنوت نوعًا من التزيد والاعتساف في الربط بين أشياء لا تربط .

كما أن افتراض التلازم بين حاكمية الشريعة وبين الإكراه الديني ، وفي المقابل التلازم بين العلمانية والحرية الدينية هو أمر يفتقر إلى المصداقية ويعمد إلى التعميم غير الصحيح .

في الحكم والتقويم ، إذ لا تتعارض مع محاولة تفهم الأوضاع وتكييف شرعيتها .

ذلك أن من أهم المفاهيم التي تطرح من خلال مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية وما تثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعة ، بحيث ينظر إلى الخلافة (السلطة) على أنها واجبات قبل أن تكون حقوقًا ، التزامات وليست امتيازات ، ورغم أن الحق الأساسي للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة إلا أنه لا طاعة لما هو مخالف لأسس الشرع والشرعية ، إن خطأ الحاكم إذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية لا يمكن أن يوصف إلا بأنه « منكر » ومن رأى منكم منكرًا فليغيره ... إن تعاليم الرسول ﷺ قاطعة صريحة في أن على المواطن ألا يقبل وألا يصمت وألا يستسلم إزاء ما يمكن أن يكون متناقضًا مع مثالية الجماعة [1] .

إن التعامل المباشر بين السلطة والرعية هو أقصى التعبير عن الحركية ، تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعي نحو الإقناع والاقتناع وقد تنتهي باللجوء إلى القوة ... لهداية المخطئ وإنقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية ، ومفهوم الطاعة بهذا يملك طاقة إيجابية إرادية . فآية الطاعة : ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء : ٥٩] ، من خلال ترتيب قاعدة أولي الأمر على طاعة اللّٰه والرسول ، وقول الرسول لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق يشكل شرطًا أساسيًا لفقه الشريعة .

الطاعة إذًا ليست مفهومًا يرتبط بالسلطة - مطلقًا - بغض النظر عن طريقة تنصيبها وممارستها ، كما أنها من جانب آخر طاعة شرعية وظيفية لا طاعة شخصية ، بحيث تصير الطاعة مرهونة أساسًا بطبيعة الوظيفة التي يضطلع بها لا بشخص الحاكم .

كما أنها مرهونة بتحقيقها على المقتضى الشرعي [2] في إطار ما يسمى بطاعة

---

(١) هناك أحاديث كثيرة في الطاعة ، انظر : النووي ، رياض الصالحين ، مرجع سابق ، (ص١٢٠-١٢١) . عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » متفق عليه .

وعنه قال : كنا إذا بايعنا رسول اللّٰه ﷺ على السمع والطاعة يقول : « فيما استطعتم » متفق عليه .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول اللّٰه ﷺ : « عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك » رواه مسلم . عن عمران بن حصين قال : قال رسول اللّٰه ﷺ : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » جزء من حديث رواه أحمد والحاكم . انظر الإمام أحمد ، المسند ، مرجع سابق ، (٤٠٩/١) العجلوني ، كشف الخفاء ، مرجع سابق ، (٣٦٥/٢) .

(٢) فالشرع إذًا يلزم سائر الناس طاعته فيما ليس فيه معصية ولا إقدام على محظور ومحرم ، فيجب أن يطاع في ذلك الباب .

=

الديانة (١) حيث يحدد الدين أساس الطاعة وشروطها ، ويؤكد مقتضى الولاء كما فصله الباحث آنفًا ، ويشكل محتوى الرضا كسلوك بحيث يكون محوره منهج اللَّه : حدودًا وشروطًا ومقاصد ونتيجة .

وتصير قضية الطاعة ليست إلا استقلالًا عن أهواء البشر في ارتباطها وانضباطها بالديانة تحديدًا وحدودًا ، وبحيث لا يتخذ من هوى البشر أساسًا لعملية الرضا .

ومفهوم الشرعية إذًا يجد أساسه في الرؤية الإسلامية والفقه الصحيح لآية الطاعة والتي زيفت في الفهم ، فجعلت من الطاعة (٢) مفهومًا مطلقًا يقع لأولي الأمر من غير حد أو قاعدة ، وهو فهم فرط في حقيقة الطاعة في الفهم الإسلامي .

وما تدلنا عليه الآية في سياقها ليس فقط طاعة اللَّه ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أولي الأمر « منا » في إطار تعلقهم بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بين الناس بالعدل أي بما أمرهم به اللَّه ... وأن يبتعدوا عن المفهوم الوضعي للحكم ... وأن يكون أولي الأمر هؤلاء (منا) وليس (علينا) بالتسليط الفوقي أو (فينا) بالإرث الاجتماعي التاريخي ... (٣) ، وهذا التفسير إنما يقدم حقيقة المستويات الثلاث لشرعية نظام السلطة :

= وهذا ما يختص به دون غيره ؛ لأن الطاعة لا تجب على هذا الوجه إلا له ، فمن لم يطعه فهو مخطئ وإن كان مشاقًا له فهو فاسق ؛ لأنه ... قد لزمته للأمة أمور لا يمكنه القيام بها إلا غيره ، فلو لم نقل إن طاعة غيره له لازمة لم يتمكن مما ذكرناه ...

فأما إذا كان في المعصية قائمًا وجب مخالفته ؛ لأنه قد منع منه ومن الأمر به فيجب المخالفة لا محالة ...

القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب العدل والتوحيد ، مرجع سابق ، ج٢ ، ق٢ ، (ص١٦٤ ، ١٧٤) .

(١) يصنف الجاحظ حركة الطاعة ويجعل أولاها بالشرعية وفق مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية تلك التي ترتبط بالديانة :

« والسلطان نفسه وإن ملك رقاب الأمة فالناس يختلفون من جهة الطاعة بينهم ، فمنهم من يطيع بالرغبة ، ومنهم من يطيع بالرهبة ، ومنهم من يطيع بالمحبة ، ومنهم من يطيع بالديانة ، وهذه الأصناف ... أفضلها طاعة الديانة .

انظر : الجاحظ ، رسالة في النساء ، ضمن رسائل الجاحظ ، تحقيق : حسن النووي ، القاهرة : المطبعة الرحمانية ، (١٩٣٣م) ، (ص٢٧) .

(٢) ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء : ٥٧ - ٥٩]

(٣) محمد أبو القاسم حاج حمد ، العالمية الإسلامية الثانية ، أبو ظبي : دار المسيرة ، (١٣٩٩هـ) ، (ص١٧١) .

وتؤكد معظم تفاسير القرآن هذه المعاني ومن أهمها ما يثبته الزمخشري ، إذ يقول بمناسبة آية الطاعة : إنه لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بين الناس بالعدل أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم =

مستوى التأسيس العقدي ، ومستوى إسناد السلطة اختيارًا ، ومستوى الحركة السياسية بمقتضى الشرع وأحكامه وحدوده وشروطه (١) .

وفي سياق قضية الشرعية وحقيقة الطاعة يجب أن نفهم ونراجع المسألة الخاصة « بإمامة المتغلب » والتي عولجت من زاوية منع الفتنة ، دون مراجعتها من منظور الشرعية الإسلامية ، فالتغلب شأنه شأن وراثة السلطة يفتقد أهم عناصر الرضا والاختيار في عقد الإمامة ابتداء .

ذلك أن الاقتصار على الزاوية الأولى قد أتى بعواقب وخيمة في تاريخ المسلمين في تولي السلطة ، والذي أدى على عكس ما توقع البعض من درء الفتنة إلى السقوط فيها من أوسع الأبواب ، واتخذها أمراء التغلب مسوغًا للانفصال عن الأمة بشكل أو بآخر ، وصار الحكم حكم تغلب لا شورى فيه .

وإذا كانت قضية الشرعية بذلك تشكل منظومة من المفاهيم والتي عالجنا بعضًا منها ، فإنه من غير المستساغ ألا نناقش مفهوم الخروج في إطار المنظومة الكلية للشرعية ذلك أن أغلب الجدل الدائر في تحريم الخروج أو حله أو جوازه ، قد افتقر إلى تأسيس مناقشة هذا المفهوم (كمفهوم فرعي وجزئي) داخل منظومته الكلية ، وبدا لكل اتجاه

= والمراد بأولي الأمر منكم : أمراء بالحق ؛ لأن أمراء الجور ، الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ورسوله الأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان ، وكان الخلفاء يقولون : أطيعوني ما عدلت فيكم فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم ، وعن أبي حازم أن مسلمة بن عبد الملك قال له : ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله : « وأولي الأمر منكم ؟ » قال : أليس قد نزعت عنكم إذا خالفتم الحق بقوله : « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » ... ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء : ٥٩] ، فإن اختلفتم أنتم وأولي الأمر منكم في شيء من أمور الدين فردوه إلى الله ورسوله ، أي ارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة ، وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولًا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم ، وأمرهم آخرًا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل ولا يردون شيئًا إلى كتاب ولا سنة إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم ، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولي الأمر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة .

انظر في هذا : الزمخشري ، تفسير الكشاف ، مرجع سابق ، (١/٢١٠) .

(١) انظر بصفة خاصة تأصيلًا موافقًا لمفهوم الطاعة :

د . محمد سليم العوا ، في النظام السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، (ص٢٤٩ ، ٢٥٠) .

أدلة يظاهر بها رأيه ، دون أن يعالج المفهوم في إطار ما يمكن تسميته بفقه الخروج الذي لا يغلب أمرًا واقعًا خارجًا عن إطار الشرع والشرعية في نصب الإمامة أو حركتها السياسية ، كما أنه لا يهمل الآثار المترتبة على الخروج إن توفرت له الشرعية من فتنة وخلافه ، وذلك في إطار فقه كامل لمدخل المصلحة الشرعية والضرورة الشرعية ، وفهم بين لترتيب المصالح والمفاسد في سلم التصاعد وفق مقاصد الشرع وأصوله الأساسية .

وعلى هذا فإن استبعاد الخروج على السلطة باسم الطاعة كأحد البدائل المطروحة - لعله الأخير منها - لا يجد سندًا فقهيًّا أو شرعيًّا إذا ما فهمت الأدلة بصورة كلية واستقرئت بأجمعها ، ويجب في هذا المقام ألا يلتبس ذلك بواقع أليم للحركات الإسلامية ، فينزلق البعض - دون أن يدري - إلى تكريس واقع الانفصال بين الدين والسياسة ، وكل ذلك يرتبط بفقه المراحل والأولويات ، فالخروج يعد أحد الحقوق الأساسية للأمة ليس لأحد أن يتدخل بسقوطه بدعوى الفتنة وما ترى من فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته .

هـ - الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية :

في هذا الإطار فإن الدولة الشرعية : هي دولة ركيزتها الشرعية المنبثقة عن العقيدة (التوحيد) ومفهوم السلطة فيها باعتبارها قيمة ، تحدده العقيدة (مستوى التأسيس) أما ممارسة السلطة فهي تخضع للقواعد التي تصدر عن الشريعة (مستوى الحركة والممارسة) .

والشرعية تتقرر من خلال الجمع بين الحق والقوة ، أي في استخدام القوة في حدود الحق المنزل وليس الهوى ، باعتبار أن الحق هو ما يحدده « الميزان » و « الكتاب » أي الشرع في إطار من تحقيق الوجهة والمقصد بمسيرة القوة المادية ، قال الله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد : ٢٥] .

فالعلماء والأمراء أساس القيادة في الدولة الشرعية ، وأهمية العلماء كما نوه الباحث - تكمن في ضرورة إدخال نوعية معينة من المؤسسات تصير عماد النظام المؤسس على العلم والخبرة ، وبما يعني العلم وفق مقصوده وشقيه الشرعي والتخصصي .

والأمة هي قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوط بها : حاكمية الشرع والعقيدة وإنجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضاها .

عقد الخلافة وإسناد الشرعية : إن صفة العقد توكل للخليفة أو صاحب الولاية العامة على الأمة القيام بمهمته الأساسية في حراسة الشريعة بموجب عقد البيعة بحيث تصير شرعية القيادة بالموافقة والرضا وليس بالفرض والإرغام .

وهو ما يؤكد أن الطاعة باعتبارها حقًّا قبل الرعية بموجب عقد البيعة أو الإمامة لها حدود وشروط ، وهي لا تقتصر فحسب على اختيار الإمام ، وإنما تقتضي نوعًا من الاستمرارية بحيث يتعدى الأمر إلى مرحلة الممارسة .

وهو ما يجعل الدور الرقابي أساسيًا في إطار الرؤية الإسلامية للمشاركة والتزام الشرع وباعتباره عملًا أصيلًا (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) لمراقبة عملية الشرعية بما لا يتنافى مع الطاعة أو الرضا أو الولاء كمفاهيم أساسية منبثقة عن الشرع .

وتأسيس الشرعية ينجز نظامًا يقوم على الوحدة بين الحاكم والمحكوم (الخلافة والرعية) بحيث تشكل أساسًا للتماسك في النظام السياسي بما تشكله من وحدة المفاهيم والقيم التي تجتمع حولها الجماعة ، بحيث تصير قيمة الوحدة والتضامن (والأخوة الإيمانية) قيمة تنظيمية عليا في تكوين الجماعة وتأسيس الرابطة الإيمانية السياسية .

فنظام القيم يشكل في الدولة الشرعية النموذج النظامي لنسق من القيم ، في إطار حركي معين ، يشكل التوحيد محوره وركيزته ، وتضم منظومة القيم السياسية العدالة - الحرية والاختيار - والمساواة ، التي لا تفهم جميعًا إلا في إطار التوحيد . وبحيث يسود الوحدة منطق التعامل في الدولة الشرعية مجسدًا في كيان الجماعة السياسية .

وعناصر الرابطة السياسية التكوينية إنما تشكل مقومات وأركان الدولة الشرعية : ففكرة الخلافة والإمامة تجسد مفهوم السلطة من المنظور الإسلامي ، وتعتبر أحد المقومات التأسيسية للدولة الشرعية .

والأمة (كترجمة لمفهوم الجماعة من المنظور الإسلامي) باعتبارها الجسد الحي للكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي ، والمجال الحيوي لتجسيد الشريعة والشرعية (الرعية) .

والقيادة (الأمراء والعلماء) حيث تعبر عن تفاعل الأمة في بوتقة الشرعية وتجسيدها في الجماعة والمجتمع (بمعنى معايشة الشرع للواقع الاجتماعي وتكييفه وفق مقتضيات الشرع) . (أهل الحل والعقد) .

مناط الشرعية في الدولة الشرعية : إن ما يحقق أساس الاستخلاف لظاهرة السلطة

السياسية (١) ممارستها لسياستها وفقًا للشريعة مبدأ ومسارًا ومقصدًا وهو ما يشكل جوهر ما حققه الباحث من السياسة الشرعية العادلة ، فحينما تمارس السلطة أو تزاول أسباب القوة والجبر من أجل إحقاق الحق وإعمال العدل وإبطال الباطل ودحر الظلم ، تجعل من التلازم بين القوة (السلطة) والشرعية عنصري تكوين السلطة ، فالشريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غير محققة زمانًا ومكانًا ، والسلطة بدون شريعة تصير طغيانًا محققًا ، فالشريعة توفر للقوة المنهاج وتضمن لها القصد فتتحول « القوة » إلى سلطة تكتمل فيها عناصر القدرة والبصيرة ، والقوة تضمن للشريعة ذلك السند المادي الفعال الذي يحول الطاقة الكامنة التي تنطوي عليها الشريعة إلى فروض واقعة لازمة التطبيق نافذة المفعول لتقويم مسار المجتمع (حراسة الدين) ، وهي في هذا وذاك إنما تحقق جوهر الاستخلاف وتصير هذه القيمة المحققة في التأسيس - إسناد السلطة - اتساق الحركة وهي مناط الشرعية الذي يضفي على السلطة صفتها ، فهي إما تصير سلطة غير شرعية حيث تفرط في معايير ومقاصد الشريعة ، وإما أن تصبح سلطة شرعية تلتزم تلك المعايير والمقاصد في منهاجها وغايتها .

هذا التمييز الواضح الذي تقدمه الرؤية الإسلامية بين مضمون القوة كقيمة في ذاتها ودلالات القوة في مسار استخدامها ، لا نجد له نظيرًا في مفهوم « السلطة » كما يتوارد في كتابات مفكري الغرب .

وفي هذا الإطار الذي يحدد للشرعية مناطها وللسلطة طبيعتها ووظيفتها يبقى التنويه في هذا المقام إلى استقاء الأصول الأساسية قرآنًا وسنة لإعادة بناء مفهوم السلطة وفق منظوره الإسلامي ، ومتابعة ذلك في إطار دراسة النموذج النبوي والخلافة الراشدة في تأسيس السلطة على الشرع لا يعني أن يقتصر الاجتهاد من العلماء على هذا المجال بحيث يركز على إحياء نمط تاريخي بعينه للدولة الشرعية باعتباره نمطًا تنظيميًا عرفه أو عاشه الكيان الاجتماعي الحضاري العربي في لحظة مضت ، ولكنها تنطوي على تمثل جوهر الطور الحضاري الاجتماعي المعاصر بكل ما يقتضيه من دواعٍ وما يتيحه من انعكاسات ، وكذلك ما يعتريه من مآخذ وما ينطوي عليه من تجاوزات وتوترات داخل النظم القائمة ، والسير بها في إطار فقه الواقع إلى آفاق الممكن المتاح بحكم إعمال جوهر

(١) انظر في تميز مفهوم السلطة في ارتباطه بتأسيس الشرعية وفق الرؤية الإسلامية :
Muhammad Hazeer Kakakhel, Legitimacy of Authority in Islam, Islamic Studies, vol. xix, No 3 Autumm 1980, P. (167 - 182).

وظيفة النسق القياسي الذي يجد تأسيسه في الشرع ، وبحيث تتفاعل منهاجية الاجتهاد ومنهاجية التغيير ، وفقه الأحكام وفقه الواقع في طرح أنماط تنظيمية جديدة تستند إلى الشرع مبدأ ومسارًا ومقصدًا ، وبحيث تتحول مفاهيم النسق القياسي وقيمه الأساسية إلى تجسيد محقق يجعل من ممارسة منهاجية الاجتهاد حقيقة واقعة وليست لاجترار الجهود التي تتسم بالتلفيق والترقيع في هذا المقام (١) .

الدولة الشرعية : رؤية مقارنة : تسهم المنهاجية المقارنة في إبراز التمييز والخصوصية لنسق الشرعية الإسلامية في إنجاز الدولة الشرعية ، وهو ما يعني أنها تتميز عن مختلف الأنساق والنماذج التي قدمتها خبرات تاريخية مغايرة ، خاصة الخبرة الغربية مثل : الدولة الدينية - دولة القانون - الدولة المدنية - الدولة الأيديولوجية (٢) .

١ - الدولة الشرعية والدولة الدينية : ثمة فروق عديدة بين الدولة الشرعية والدولة الدينية كما عرفتها أوربا في العصور الوسطى (٣) ، ذلك رغم أن كليهما يرتكز على (الدين) ويتخذه الإطار العام للتنظيم السياسي ، إلا أن الدولة الدينية قد افتقرت من ناحية إلى المرونة واتسمت بالجمود النابع من ارتباطها بمؤسسة معينة (المؤسسة الدينية) التي شكلت مصدر صياغة القواعد التي تسير عليها الدولة ، وحملت هذه القواعد صفات القداسة التي تحول دون التطوير أو الاستجابة للتطور الاجتماعي ، بحيث أخفقت المؤسسة صاحبة الحق في تفسير هذه القواعد في القيام بهذه المهمة التطويرية .

ذلك أن المؤسسة الدينية قد جعلت هذه القواعد في خدمتها بحيث شكلت في ذات الوقت طبقة اجتماعية ذات مصالح اقتصادية واجتماعية متميزة ، ومن ثم فقد عمدت إلى تفسير القواعد الدينية من واقع مصالحها .

---

(١) اعتمد الباحث بصفة أساسية - مع تصرف يسير - على بحث للدكتورة منى أبو الفضل ، الدولة الشرعية ، ضمن : مدخل منهاجي لدراسة النظم السياسية العربية ، مرجع سابق ، (ص ٣٨ ، ٣٩) .

(٢) اعتمد الباحث بصفة أساسية في مجمل هذه الرؤية المقارنة على بحث للدكتورة منى أبو الفضل . حول الدولة الشرعية ، المرجع السابق ، (ص ٤١) وما بعدها .

(٣) انظر في تفصيل ذلك : د . حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي منذ أفلاطون إلى محمد عبده ، مرجع سابق ، (ص ١٣٢ - ١٢٤) ، (ص ١٦٧ - ١٧٧) .

عمر التلمساني ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥ ، (ص ٧ - ٣٧) .

د . منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجي لتناول النظم العربية ، مرجع سابق ، (ص ٤١ ، ٤٢) .

انظر في خصوصية مفهوم الخلافة وافتراقه عن مفهوم الحكومة الدينية :

أرنولد ، الخلافة ، مرجع سابق (ص ١ - ٦) .

وبالنظر إلى انفصال هذه الطبقة عن الرعية في المجتمع وتفاعلاتها ، فقد وقفت في موقع اجتماعي مناوئ بحكم ما فرضته عليها من أعباء ، بحيث ينفصل الإطار الذي تقدمه الدولة الدينية لحركة النظام عن التطور الاجتماعي القاعدي (الرعية) بل يعوقه .

وعلى خلاف ذلك يقف نموذج الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية :

فإطار التأسيس تحدده عقيدة سماوية تضع المبادئ العامة دون الأشكال التطبيقية والتفاصيل التي تتركها لظروف المجتمع الزمانية والمكانية .

إن حق تفسير هذه القواعد (أي استخراج الأحكام من الأصل الثابت) ليس حكرًا على أحد ، وإنما هو ملك لمن يكتسب أهلية الاجتهاد والتفسير ، وهي مؤهلات وشروط لا ترتبط بعوامل تحكمية من ميراث أو نسب ، بل بطلب العلم الذي يقتضي الإلمام بكل الأصول الدينية وحقائق وظروف العصر .

إن الحاكم ليس معصومًا ولا تحوطه أي شبهة تنزيه ، وتشكل الشورى قاعدة تنظيمية أصولية في الدولة الشرعية .

٢ - **الدولة الشرعية ودولة القانون** : إذا كانت الدولة القانونية تتشابه مع الدولة الدينية ، خاصة فيما تتسم به قواعدها من جمود ، وافتقار إلى الذاتية في التطور لمجابهة التطور الاجتماعي ، إلا أنهما يختلفان من حيث مرجع الجمود ، فهو في الدولة القانونية لا يعزى إلى المؤسسة المحتكرة لتفسير القواعد الحاكمة للتطور مثلما الحال في الدولة الدينية ، وإنما يعود ذلك إلى مصدر وطبيعة هذه القواعد ذاتها ، فمصدر التشريع لا التفسير - هو مصدر بشري وضعي - قاصر محدود الرؤية بطبيعته بما يجعل القواعد المشرعة عرضة للجمود ، وبما يفرض مطلب التغيير والتبديل ، غير أن هذا بدوره قد يستغل استغلالًا سيئًا من كثير من القوى المؤثرة في صنع القانون ؛ بحيث يكون محك التغيير والتبديل ليس الاستجابة الحقيقية لعناصر التطور الحقيقية ، بل يعكس طبيعة القوى المختلفة ووزنها في عملية صنع القانون ، فضلًا على ذلك فإن تقدير عناصر التغيير والتطوير ووزنها إنما هو خاضع للتقدير البشري والوضعي بما يجعل عناصر ذات وزن هامشي أو غير معتبرة تتحكم في مسار عملية التغيير والتبديل ، بينما الدولة الشرعية فهي على خلاف ذلك ، حيث تنتفي صفة الجمود ابتداء بحكم الأصل الإلهي لهذه القواعد وتأسيسها بما يضفي عليها طابع الصلاحية لكل زمان ومكان . وطبيعة هذه القواعد من طابع العمومية والتجريد بحيث لا تفقد قابليتها للتطبيق المتعدد والمتنوع للأشكال

والصياغات وفقًا للظروف المكانية والزمانية المتباينة . ثم هناك أخيرًا بحكم الأهلية والشروط لهذا الأمر عملية التفسير المناطة بالمجتهدين والفقهاء بحيث يتعين عليهم فقه الواقع والإلمام بمنطق العصر بصورة متلازمة مع فقه الأحكام والأصول الفقهية ، وبحيث يمكن القول : إن حدوث صفة الجمود في الدولة الشرعية لا يعود بحال إلى عوامل هيكلية راسخة في المفهوم الإسلامي ذاته ، بل يعود إلى ضعف قوى الدفع فيها بما مرده إلى القصور في المجتهدين والقيام بعملية الاجتهاد على مقتضاها ووفق شروطها الأساسية .

وإذ يمكن تفضيل الدولة الشرعية على دولة القانون إلا أنه في ظل غيبة الشرع تظهر دولة القانون كأرقى ما وصل إليه العمران السياسي ، غير أنها تظل بصورة مستمرة عرضة للنواقص بحكم تأسيسها الوضعي المتسم بالقصور في ذاته .

٣ - الدولة الشرعية والدولة المدنية : يعد نموذج الدولة المدنية مقابلًا لنموذج الدولة الدينية في إطار الخبرة الحضرية الغربية وقيمتها العليا هي الحرية ، والضمانة البنيانية التأسيسية لها هي القانون ، وأساسها الفلسفي هو الفردية ، أما المنطق الذي يسودها فهو العقلانية أو الرشادة .

وهي إذ تفترض التعدد في بنية المجتمع يصير التضارب بين المصالح من قبيل الحقيقة الأولية فيها ودور القانون ضرورة لازمة لترويض هذه المصالح المتطاحنة بإخضاعها للقواعد وضبطها في المؤسسات ، والمصلحة العامة في الدولة الليبرالية المدنية هي نتاج لتوازن القوى ، بحيث تمثل الحد الأدنى من الاتفاق بين الإيرادات المتعددة التي تقوم عليها الدولة . وحيث إنه لا توجد معايير ضابطة للمصلحة العامة وتميزها عن المصالح الخاصة فإنه تتحكم فيها بالأساس عنصر القوة وبما يعلي وزن القوة الاقتصادية في تحديد المصلحة العامة ، وبحيث يصير القرار - في التحليل الأخير - ليس إلا تعبيرًا عن إرادة الأقوى .

وتأسيسًا على هذا ، فإن القانون والقواعد والسياسات والقرارات التي تتخذ في النظام تصير في النهاية انعكاسًا لميزان القوى بين أطراف الصراع ، بحيث لا تستطيع الدولة أن تبقى بمنأى عن الصراع الدائر في الجماعة ، فهي وإن لم تكن أصلًا طرفًا فيه فإن الصراع ذاته من جانب ، وطبيعة تكوين المؤسسات الحاكمة من جانب آخر يدفع بها لزامًا أن تصبح طرفًا فيه وليس حكمًا ، بحيث تدلي بثقلها في ميزان القوة إلى جانب طرف ، أو هي على أحسن تقدير طرفًا ثالثًا مستقلًا .

وتقدم الدولة الشرعية نموذجًا متميزًا في هذا المقام - من حيث مقارنتها بالدولة

المدنية - ذلك أن المصالح في الدولة الشرعية هي شرعية بالأساس منضبطة بالشروط والحدود ، وتعتبر مجمل المصالح المتعددة محتكمًا فيها إلى الشرع ، وحيث إن تقرير المصالح بكونها شرعية من عدمه يعود بالأساس لفقه الأحكام فإنه ليس لطبقة أن تفرض ما تراه على أنه المصلحة العامة بحيث تتحكم وفق - ميزان القوى - في غيرها من الطبقات . ونموذج الدولة الشرعية نموذج فريد يجمع ما بين تعدد الإرادات وهي السمة الأساسية للدولة الليبرالية ، ووحدة النظام باعتباره السمة الأساسية للدولة الأيديولوجية ، أي أنه تنوع منضبط من خلال الوحدة لا اختلاف تضاد وصراع ، وبحيث لا يعد هذا التنوع والاختلاف في الدولة الشرعية انحرافًا يبرر العنف الذي يكتسب قداسة معينة في الدولتين الدينية - حيث تهمة الهرطقة - والعقائدية - حيث عمليات التطهير .

٤ - **الدولة الشرعية والدولة الأيديولوجية** : تفترض الدولة الأيديولوجية الصراع كأساس للوجود الاجتماعي ، فالدولة أداة في تصعيد هذا الصراع وحسمه لصالح الطبقة العاملة والمصلحة العامة - على خلاف الدولة الليبرالية - ليست حصيلة ميزان قوى - وانما تتحدد - وفق أيديولوجيتها - بمصلحة الطبقة العاملة وفي ضوء تعريف الحزب لها .

والدولة الأيديولوجية في كثير من جوانبها إنما تشكل استمرارًا معينًا للدولة الدينية القديمة في ظل منطق العصر الحديث ، فهي وإن كانت ذات عقيدة علمانية تفسر الوجود من منطلق بشري بحيث تعطي ما تسميه الكوادر سلطة أكبر في تفهم وتفسير هذه العقيدة مثلها في ذلك مثل الكنيسة ودورها في تفسير الكتاب المقدس ، فإن الحزب بذلك - في وظيفته القيادية والحاسمة - هو المرادف في هذا النموذج للمؤسسة الكنسية في الدولة الدينية والدول الأيديولوجية مثلها مثل الدولة الدينية تتعلق بمجموعة من القيم المطلقة - محددة إياها - فبينما تهدف الدولة الدينية إلى خلاص البشر في الآخرة تهدف الأولى إلى خلاص جماعة معينة (الطبقة الكادحة) في الدنيا ، وهو منطق ينطوي على تحكمية حيث تحول الدولة الأيديولوجية القيم الإنسانية النسبية بطبيعتها إلى عقائد مطلقة ، بما يؤدي إلى القسر والجنوح للاستبداد ، منشأ هذا المنطق التحكمي أن النموذج الأيديولوجي يقوم على طبيعة استبدادية تفرض التماثل والتشابه في عالم يسوده التنوع والتباين بما يلجئه إلى الاستبداد في الوسائل لفرض الإرادة .

وهي لذلك - مثلها مثل الدولة الدينية - لا تعيش مع الخلاف ولا تقبل سوى الإرادة الواحدة (ولعل هذا يطرح قضية النبع أو الجوهر الحضاري الواحد للحضارة الغربية)مهما

تعددت الأشكال وتباينت الصياغات ؛ ذلك أن الخبرة الحضارية في الغرب لم تعرف التسامح والتعايش إلا مع « نفي » الدين أو العقيدة ، وإسقاط الكنيسة ، ويترتب على هذه الخصوصية ظاهرة العنف كأداة أساسية للتعامل (محاكم التفتيش) في الدولة الكاثوليكية ، و (معسكرات الاعتقال وعمليات التطهير الأيديولوجي) في المجتمع العقائدي الماركسي .

وكذلك فإن الانتماء إلى الحزب والنخبة المفكرة (الطليعة) لا يكون بمجرد الانتماء إلى الطبقة العاملة ؛ بل لا بد من ترخيص من المؤسسة الحزبية ، فمنطق تعامل المؤسسة الحزبية لا يتجاوز منطق صكوك الغفران الذي ابتدعته الكنيسة في العصور الوسطى ، وإن اختلفت لغة هذا التعامل والرموز التعبيرية له ليتحقق مع أصول العصر العلمية .

والدولة الشرعية تتميز بارتباطها بالعقيدة (١) ، والوظيفة العقيدية ذلك أن العقيدة تعتبر أساسًا للعمل ، والعمل لا بد له من تأسيس إيماني ، والأمر والنهي يتحول إلى حقوق وواجبات متلازمة متساندة ، والقيمة العليا للنظام السياسي مكرسة في واقعة منشأ الدولة الشرعية (قيم العدالة وموازنة الحقوق) . وبينما تصاغ القيم في شكل حقوق – في الدولة الليبرالية أو العقائدية – فإن الدولة الشرعية تتقدم فيها الواجبات على الحقوق حيث الالتزام بها قِبل اللّٰه والالتزام بالشرع أولًا ؛ بحيث تقترن الواجبات بالحقوق أمام اللّٰه – في إطار الشرع – بالواجبات والحقوق المتبادلة داخل الجماعة وبين الجماعة والأفراد (التكافل السياسي) ومن ثم تصير العقيدة المعنوية للالتزام أكثر عمقًا وتأسيسًا للقاعدة القانونية والسلوكية في إطار الجماعة وعلى المستوى التنظيمي .

وفي هذا الإطار المقارن فإن الدولة الشرعية هي نسق متكامل في منظومته ، هو وإن تشابه مع بعض مظاهر الأنساق الأخرى ، فإنه تشابه يأتي عرضًا ، فضلًا عن ذلك فإن رؤية هذه الخصائص في شكل المنظومة (البنيان الذي يشد بعضه بعضًا) هو أمر يجعل من عملية الجمع عملية كيفية تحقق أغراضها في تجنب معايب كل نموذج من هذه النماذج المفردة في إطار فهم تميز هذا النموذج الإسلامي باعتباره نسقًا كليًا متكاملًا .

و – الشرعية : كلية الشرعية ومستوياتها :

في ضوء التفاعل بين عناصر الإطار التحليلي المنهجي من حيث :

١ – بناء النسق القياسي للمفهوم في إطار الرؤية الإسلامية للشرعية ، وبيان أهم

---

(١) انظر : تميز دور العقيدة في الدولة الشرعية والدولة العقائدية ، د . حامد ربيع ، القيم السياسية ، مرجع سابق ، (ص٢٧٣) وما بعدها .

متعلقاته من مفاهيم أخرى تسهم في وضوحه وبيانه (الطاعة - الرضا - الولاء - المصلحة ...) باعتبارها منظومة واحدة من المفاهيم تستدعي بعضها بعضًا فضلًا عن تفاعلها وتساندها .

٢ - نقد أسس التناول العلمي من مسألة الشرعية سواء على المستوى النظري أو تحليل الواقع المعاصر ، من حيث افتقاد تلك الأسس عناصر الضبط المنهجي - والمقياس الأساسي ، وافتقاد عناصر الشمول والإطلاق والكلية ، مما يؤدي لنقص الأطر النظرية وعدم كفايتها في دراسة الواقع وتحليله وتفسيره ومن ثم تقويمه .

٣ - وهذا وذاك في تكاملهما يسهمان في تبين العطاء الذي يقدمه المفهوم الإسلامي وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته .

تصير مسألة الشرعية من أهم القضايا التي يجب الاقتراب منها من خلال فقه الأحكام المستندة إلى فقه الواقع ؛ ذلك أن رؤية المجتمعات والنظم المعاصرة إنما هي عملية أساسية في هذا المقام كخطوة أولى في فقه « الواقعة » نحو استقاء الحكم الأساسي لها يتوافق مع فقه عناصر الواقع واعتباره .

إن فقه الواقع المعاصر لا يمكن أن يستقيم إلا بمعرفة أهم سمة تميزه فيما يمكن أن يطلق عليه « الغلبة العلمانية » ، وهي من حيث مفهومها ومظاهرها ومضامينها تشكل أسس السيطرة على هذا الواقع المعاصر بجوانبه المختلفة : السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والفكرية وعلى العموم الحضارية .

وتعد تلك الحقبة للغلبة العلمانية من أخطر المراحل من حيث آثارها مما يستدعي ضرورة تحليلها وتفسيرها وتقويمها ، حيث تتميز بالتشابك تارة والفصام تارة أخرى ، ولا سيما أن الدين قد ظل له دور هامشي ، مما جعل الالتباس والقصور في الحكم على هذه الحقبة أمرًا شائعًا خاصة بصدد مسألة الشرعية ، وهو أمر يفرض بدوره التحرز المنهجي بما يعني التأني في الحكم على الأنظمة بالشرعية من عدمها ؛ ذلك أن الحكم على الواقع والنظم المرتبطة به بعدم الشرعية لا يقل خطورة عن الحكم بشرعيتها ، وبما يعني أن مسألة الشرعية برمتها مزلق خطر يفترض ضرورة التحرز .

وعلى هذا فإن الإيمان بكلية « الشرعية » لا ينفي أن يكون لها مستوياتها وتدرجاتها ، وإن كان ذلك يجب ألا يدفع الباحثين في قضية الشرعية إلى التساهل في تناول هذه القضية أو الهجوم على هذا الموضوع بلا دليل ، أو تساهل في الحكم ذاته على النظم ، وفق

عناصر النسق القياسي ، وإلا فقد هذا المعيار وظيفته أو أهميته في استقاء حكم للواقع .

غير أن هذه الصعوبة والخطورة لا تشكل إلا صعوبات نسبية يمكن تخطيها بكثير من الحذر المنهجي ومزيد من التدقيق والتحقيق ومحاولة الاقتراب الصحيح .

ومن ثم فإنه من الجدير التمييز في قضية الشرعية وفقًا لمجموعة من المعايير تتسم بالتشابك والتداخل ، مثال ذلك :

أولًا : التمييز بين مستويات الشرعية :

١ - شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكري والعقيدي .

٢ - شرعية إسناد السلطة والولاية من حيث توافر الشروط والطريقة والكيفية التي تعد تمثلًا حقيقيًا لحقائق الاختيار والرضا والبيعة والعقد .

٣ - شرعية ممارسات السلطة السياسية من حيث تكييفها الشرعي وفقًا لعناصر التأسيس بما يحقق التمييز والفصل بين ممارسة الاستظهار وممارسة الافتقار .

٤ - شرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعي ، ويتيح حراسة الشرع والشرعية في المستويات السابقة .

ثانيًا : التمييز بين عناصر الشرعية وفقًا لتقسيم عناصر الرابطة السياسية بحيث يحقق ذلك شمول مفهوم الشرعية بإثارة هذه المسألة بصدد الأمة بأجمعها وما يحقق عناصر التكافل السياسي :

١ - شرعية السلطة والنظام السياسي .

٢ - شرعية العلماء والقيام بوظيفتهم السياسية .

٣ - شرعية الرعية سواء في حركة أفرادها وتكييفها شرعًا أو من حيث حركة الجماعة في الأمة وتقصيرها من عدمه .

بل إنه يجب التمييز داخل هذه العناصر بين من يمثل الشرعية ومن هو فاقد لها أو مقصر بصددها

ثالثًا : كما أنه يجب التمييز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية ، وبين أخرى ناقصة لها جملة بما يؤدي إلى فقدان الشرعية ، وما يترتب على ذلك من أحكام لكل من هذه الحالات .

وفي هذا الإطار فإن إثارة هذه القضية بصدد النظم السياسية وطبيعة الحكم يجب أن تميز طبيعة وخصائص وحكمًا بين الحاكم الكافر ، والحاكم العادل ، والحاكم الجائر

الفاسق ، والحاكم المستبدل بشرع الله وفقًا لما تناوله الفقهاء بالتصنيف .

رابعًا : كما يجب التمييز بين توجهين في التحليل بصدد الشرعية ، توجه التدريج ، وتوجه التجزيء ، ذلك أن من أهم القضايا التي تطرح بصدد « الشرعية » في الرؤية الإسلامية هي قضية تجزيء الشرعية وبما يتبع ذلك من أحكام ، ومنهاجية أخرى تفترق بالضرورة إذا ما تقرر عكس ذلك من أن الشرعية الإسلامية كلية لا تقبل التجزيء ؛ فالشرعية التي تتبع الإيمان وجودًا وعدمًا وحكمًا يجب فهمها وفق عناصر الرؤية الإسلامية للإيمان ؛ فالإيمان إذًا لا يتجزأ من حيث مستوياته التي يفترض التكامل بصددها (الفكر والنظم والحركة) ، وإلا اعتبر الافتراق في هذه الحال قرينة مهمة على الرجوع استظهارًا للشريعة لا رجوعًا حقيقيًّا مبدأ ومسارًا ومقصدًا ، فإنه (أي الإيمان) يتدرج في مستويات ، بالإضافة إلى تدرجه من حيث الزيادة والنقصان ، والبحث في مستويات الشرعية منفصلة أو متمايزة لا يعني عدم تكاملها وتفاعلها بأي حال من الأحوال ، والنقص في مستوى لا بد وأن يتبعه نقص على المستويات الأخرى ، والزيادة في أحدها ينعكس على الآخرين بالضرورة [1] .

ومن ثم فإذا كان التدرج يقبل التجزؤ الذي يعتبر الجزء مفردة من كل لا يمكن فهمها إلا في إطاره ومن خلاله ، فإنه يرفض التجزيء من خلال التعامل الجزئي أو التبعيض الذي يرفضه الشرع والشرعية كما ترفضه المنهاجية التي تستند في جوهرها إلى أصول الرؤية الإسلامية .

ولا شك أن هذا الفهم لا بد أن يترك دلالاته وآثاره على دراسة الشرعية في الواقع

---

(١) في هذا المقام نجد الإشارة إلى ما عليه الجمهور من أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية من باب التدرج لا من باب التجزيء والتبعيض .

انظر في هذا :

ابن تيمية : الأعمال بالنيات ، تحقيق : عبد الله حجاج ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامي ، (١٩٨٠) ، (ص٣٢) وما بعدها ، (ص٤٤ ، ٤٥) .

ويستند هؤلاء إلى الآيات القرآنية التي تعرضت للإيمان والهدى بالزيادة والنقصان ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [الأنفال : ٢] ، ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۝ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ ﴾ [التوبة : ١٢٤ - ١٢٥] ، ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾ [محمد : ١٧] بينما رفض هؤلاء في الوقت ذاته أن يكون الإيمان قولًا بلا عمل مثلما قالت المرجئة ، فالتمييز بين المستويين لا يعني مجال التجزيء أو التبعيض كما لا ينفي بالطبع تكاملهما وتفاعلهما ، ومن ثم كانت الشرعية تزيد وتنقص (تتدرج) شأنها شأن الإيمان ولا تتجزأ .

المعاصر ونظمه السياسية .

خامسًا : أنه مع ضرورة التمييز بين الفرد والأمة ، فإن ذلك لا يجبُّ حقيقة أن الأمة شخص معنوي ، إذ يقوم مجمل التحليل لقضية الشرعية في الواقع العربي المعاصر على أساس من النسق القياسي للشرعية الإسلامية على أساس مهم يرى أن الطبيعة المعنوية في الأمة هي جوهر هذا المفهوم ، وبما يتيح أن تعتبر الأمة في الرؤية الإسلامية كائنًا معنويًا يرتبط بالفكرة ويتأسس عليها وتشكل مقصده ، وعلى هذا حرص القرآن على أن يكون خطاب التكليف أمرًا ونهيًا مصدَّرًا بقوله : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [البقرة: ١٠٤] ، موجهًا بذلك خطابه إلى الجماعة .

بل إن القرآن قد توجه في الخطاب إلى الجماعة بصفتها المعنوية الكلية ليؤكد هذا المبدأ الأساسي ، وساقت الرؤية الإسلامية قياس الجماعة على الأفراد في متعلقاتها وأوصافها بل وأحكامها ، ومن ثم كان التكليف كما يتجه إلى الفرد « عينًا » يتجه إلى الأمة « كفاية » ، والفرد كما له كتاب يدعى إليه يلقى على أساس منه حسابه ، فإن كل أمة (كشخص معنوي) تدعى إلى كتابها جماعة ، وكما أن للفرد أجلًا ونهاية ، فللأمة كذلك أجل ووقت معلوم ، وكما للفرد عقاب أو حد على ما يقترفه من آثام ، فكذلك الأمة لها من المعاصي التي ترتكبها بصفتها الجماعية ، تعاقب عليها في الدنيا فضلًا عن الآخرة ، فإن للفرد إثمًا وللأمة إثم [١] .

وإذا كان الإيمان يزيد وينقص بالنسبة للفرد ، فهو كذلك بصدد قضية الشرعية المرتبطة بحركة الأمة فإن الشرعية تزيد وتنقص ، وكما للفرد توبة من الذنب الذي أدى إلى نقص في إيمانه ، فإن للأمة توبة من المعصية إذا اقترفتها .

ووفق هذه الرؤية التي ترى في الأمة شخصًا معنويًا كشخصية الإنسان له وجود قانوني يمكنه من أن تكون له ذمة مستقلة عن ذمة الأشخاص ، فإن الإسلام قد أقر فكرة الشخصية المعنوية (الحكمية) ورتب عليها أحكامًا وإذا رجعنا إلى النصوص والمصادر الأصلية في الشريعة الإسلامية وجدنا فيها أحكامًا تشعر بأنها قد بنيت شرعًا على فكرة الشخصية الاعتبارية بنظر إجمالي يستلزمه إيجاب الحكم [٢] .

---

(١) انظر في ذلك الفصل الخاص بمنهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية .

(٢) محمود الشربيني ، تأملات في الشريعة الإسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (١٩٨٧م) ، (ص٢٧-٢٩) .

وهذا التصور المتكامل لا بد أن يترك دلالاته وآثاره في تحليل قضية الشرعية والأحكام المتعلقة بها .

سادسًا : كما أنه في إطار عملية إضفاء الشرعية واستكمال عناصرها يجب التمييز خاصة في حركة السلطة في النظم السياسية بين سبيلين لهذه العملية :

الأول منهما : يرجع إلى الشريعة رجوع الاستظهار ، وهو ليس في شيء بل هو مناقض لها ، وقرينة على مواكبة النظام للشرعية والاحتيال على تطبيق الشرع .

الثاني : يرجع إلى الشرع رجوع افتقار وإيمان مصدق بالعمل ، وهو رجوع الحاكمية والاحتكام إليه لا رجوع الانتقاء والاستظهار (١) .

وهذا التمييز الأساسي يحقق التقويم السليم للواقع العربي ونظمه السياسية والسلطة وحركتها ، دون مجرد الوقوف عند ظواهر الأمور ، وضرورة النظر والبحث في المسببات أو المقاصد وراء الحركة السياسية ، كما أنه يكشف النقاب عن طبيعة الرضا الذي يعد جوهر الشريعة ، فيما إذا كان رضًا حقيقيًّا معتبرًا ، أو رضًا ظاهريًّا معيبًا لا يستحق بداءة مسمى الرضا ذاته .

ز - فقه الإنكار والشرعية :

وهي قضية أساسية تترتب على وجود شروط ثلاثة :

---

(١) استقى الباحث هذا التمييز بين الرجوع إلى الشرع افتقارًا واستظهارًا مما أورده الشاطبي من « ... أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع في الوجود وعلى وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : إما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وإما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة .

والثاني : أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة :

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ [آل عمران : ٧] ، فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بما يهواهم ، إذا هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ليتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة فلذلك ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران : ٧] . ويقولون ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ [آل عمران : ٨] ، فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون » .

١ - العلم بواقع الاستبدال والإصرار عليه ، بل وربما تفضيله على الحكم بالشرع .

٢ - عدم التوبة أو الإصلاح لواقع الاستبدال والاستمرار فيه .

٣ - الاستمرار في الرجوع إلى الشرع استظهارًا دون العودة إليه حقيقة وافتقارًا .

فلا شك أن فقه هذه الشروط الثلاثة وتبين تحققها في الواقع إنما يشكل عملية أساسية تفرض ضرورة القيام بها ضمن العملية الكلية « لفقه الواقع » كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم .

والتحقق من هذه الشروط إنما يضبط قضية مفترق الطرق في الشرعية بما لا يجعلها تطول أو تظل مبررًا لواقع النظم العربية المخالفة لحقيقة الشرعية ، شأنه في ذلك شأن توصيف المرحلة التي تمر بها تلك النظم من كونها « مرحلة انتقالية » دون ضبط أو حد ، فإن مسألة مفرق الطرق بالنسبة للشرعية إنما هي حالة واقعية تجعل من ضرورة « التوبة الفورية وعدم تأخيرها » عملية أساسية ، كما أنها أقرب إلى توقيف الحكم على الواقع على شرط وبما يعني أن تحقق هذا الشرط مجرى للحكم بلا تبرير أو إبطاء ، ومن هنا يتحقق الضبط - بدرجة عالية - لواقع ابتلاء الشرعية وكونها في مفترق طرق .

كما أن فقه الخروج ذاته لا يعني مجال الاقتصار على شكل واحد هو « الخروج بالسيف » ، بل هو عملية كلية متشابكة العناصر ترتب مجموعة من المواقف الاعتقادية والقلبية والقولية والحركية على مستوى الفرد والجماعة في إطار فقه عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتدرجاتها ومستوياتها المختلفة خاصة بصدد ممارستها في العلاقة بين عناصر الرابطة الإيمانية السياسية . ووفق هذا التعريف توضع عملية الخروج بالسيف ضمن النسق التصاعدي للحركة باعتبارها حالة أخيرة لها شروطها في القيام بها ، وهي أن ترى كفرًا بواحد صريحًا قولًا وعملًا .

بل إن فقه الخروج يعني ضمن ما يعني تكييف حالة الخروج في حالة المعصية ، وتكييفها في حالة الكفر البواح والتي تحدثنا عنها ، والتكييف لا يمنع الخروج في حالة المعصية ولكنه هنا يتضمن شروطًا نظامية تحكمها التدريجية قبل الخروج ، مثل ذلك :

١ - القيام بحق البلاغ لتأكيد عناصر العلم بالمعصية والقيام بها .

٢ - القيام بحق التذكير لتأكيد الاختيار الذي ينفي السهو والنسيان .

٣ - القيام بحق الإنذار باعتباره ضرورة عملية ، ومن حيث تكاملها مع البلاغ والتذكير .

٤ - القيام بحق النصح والتنبيه للحاكم بصدد ارتكابه المعصية في إطار من الشورى الجماعية من أهل الحل والعقد .

٥ - ضرورة التقويم بما هو أدنى تدرجًا خاصة من جانب العلماء .

٦ - ضرورة ممارسة حق الخلع في حالة الإصرار على المعصية (أي مطالبته بخلع نفسه) .

٧ - ضرورة ممارسة حق العزل خاصة في حالة عدم استجابته للقيام بخلع نفسه والتنحي عن السلطة .

٨ - ضرورة ممارسة حق الخروج والاستبدال به إن لم ينفذ العزل وذلك بافتراض توافر القدرة على ذلك .

إن فقه الإنكار ذاته في كل حال يجب أن يراعى بصدده المقتضيات والشروط من جانبين :

أ - تكييف شرعية النظام السياسي في إطار تحقق حكم الخروج وفق المقتضيات والشروط .

ب - مراعاة جانب القائمين بعملية الخروج ذاتها من حيث ضرورة الفقه الكامل بالواقع - وتمام التمكن - فقهًا وحركة ، عددًا وعدة .

وكل ذلك يتم في إطار حساب سلم المصالح الشرعية ، أو المضار وفق الشروط والقواعد السابق الإشارة إليها بصدد مدخل المصلحة الشرعية .

وإذا كان فقه الإنكار يرتبط بالفقه الكامل بمسألة الشرعية ، فإنه كذلك يرتبط بفقه المشاركة أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره حركة فردية وجماعية .

بل إن رابط فقه الخروج بفقه تمام التمكن (١) يعني ضمن ما يعني البحث في الموانع والإمكانات ، والبحث في استثمار الإمكانات وتقليل الموانع إلى حدها الأدنى ، بل وضرورة تبديلها في إطار تحقيق قواعد عملية التنزيل (الكيفية) على شروطها ومقتضاها دون إفراط أو تفريط ، ودون أي تأثير على التكييف الأساسي لقضية شرعية النظام وما يترتب عليها من نتائج ، ودون هذا الفهم الكلي المتكامل (فقه الشرعية ، فقه المشاركة ، فقه الإنكار) تظل الطاقات مبددة .

ح - مميزات تأسيس الشرعية في ضوء النسق الإسلامي : نقد أساس الشرعية في الفكر الغربي والوضعي :

في إطار النسق القياسي للشرعية في الرؤية الإسلامية ، يمكن ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصة بالوصف والتفسير ، وذلك حين تناول الواقع المعاصر بالدراسة

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسي ، مرجع سابق ، (ص٤٨٨ ، ٤٩٠) .

والتحليل ، كما يقدم هذا النسق النقد والتقويم لمفهوم الشرعية وفق تأسيسه الوضعي والذي شاع استخدامه في معظم الدراسات العربية فيما أسمي « بأزمة الشرعية في النظم السياسية » ، كما يسهم أخيرًا في تقديم أسس مهمة التقويم واستجابات متميزة في النظم والحركة . ومن أهم هذه المميزات لتأسيس الشرعية في ضوء النسق القياسي :

١ - **مصدر الشرعية وتأسيسها** : إن أولى حقائق الافتراق والتميز التي تصل إلى حد نقض مفهوم الشرعية الوضعي ، خاصة في استخدامه لدراسة الواقع العربي المعاصر - تكمن في عملية تأسيس ومصدر الشرعية ، وما يتركه ذلك من دلالات وآثار على فهم عناصر متعددة مثل :

الولاء - التشريع - الرضا - المصلحة - الأمن ... إلخ .

ولا شك أن الأساس الديني - الإسلامي للشرعية يختلف اختلافًا جوهريًا عن قيامها على أساس وضعي ، وهو اختلاف ينعكس أثره - بالقطع - فيما يتعلق بنسق الفكر أو ضبط الحركة .

فتأسيس الشرعية على أساس وضعي يترتب عليه وجود خليط من النظريات والدراسات والتعميمات المتداخلة بل والمتعارضة - أحيانًا - الأمر الذي لا يعدو أن يكون في النهاية سوى طرح نظري سلبي في مضمونه وعقيم في نتائجه وآثاره . ومن ناحية أخرى فإن الجمع في أساس الشرعية ما بين الوضعي - والديني (الوحي) لا يمكن - وما ينبغي له - أن يكون منظومة فكرية إيجابية أو إطارًا منضبطًا لأساس شرعية النظم وضبط حركتها .

فالرؤية الإسلامية الصحيحة لأساس الشرعية لا تحتمل ما يطلق عليه الحل الوسط أو التوفيقي .

وإذا كان البعض قد ذهب في خصوص تأسيس الشرعية على الدين إلى القول بأن الأمر ينتهي في هذه الحالة أيضًا لنصبح أمام سند وضعي للشرعية ؛ وذلك لأن الممارسة والحركة من خلاله بشرية وكذا الفهم ذاته والتأويل اجتهادي وبشري ، إلا أن هذا المذهب ينطوي على خطأين في آن واحد ، أحدهما يتعلق بالخبرة والتطبيق والتاريخ والثاني يتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية .

أما الخطأ المتعلق بالتاريخ فإنما يكمن في تجاهل فترة مهمة شكلت نوعًا من الاتساق بين أصول الرؤية الإسلامية الكامنة في دلالات النصوص ، والحركة الإسلامية وفق مقتضيات تلك الرؤية « فترة الخلافة الراشدة » .

أما الخطأ الثاني المتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية - ومن ضمنها مفهوم الشرعية - بالتأكيد على وضعيتها فهمًا وتطبيقًا حتى لو استندت إلى الشرع ، فإن هذا التأويل يهمل هذا التمييز المؤكد بين النصوص الشرعية والتطبيقات والفهم البشري لها ، والتي يجب عرضها - جميعًا - على النصوص الثابتة بصفة مستمرة ، بما ينفي عنها الإفراط والتفريط في الفهم أو الحركة ؛ ذلك أن المصدر - بحكم نصه الثابت المحفوظ يظل إلهيًا يؤمر المكلفون بتدبره مرارًا ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد : ٢٤] .

وبعبارة أخرى فإن النصوص الشرعية - المرجعية تظل الأساس الثابت الواجب الرجوع إليه لتأسيس مفاهيم معيارية ، ونسقًا قياسية صالحة لضبط الفكر والنظم والحركة جميعًا .

وفي مقابل ما ينفرد به الأساس الديني للشرعية من مزايا وخصائص سلف الإشارة إليها ، نجد الأساس الوضعي للشرعية ينطوي على كثير من المثالب والمعايب التي تنال من أساس الشرعية وتهدد استقرار النظم وتعوق مسيرة المجتمع وتطوره ، وكلها تنصرف إلى السمة الأساسية التي يتميز بها ذلك الأساس من تعدد مصادر الشرعية بما يؤثر على وحدتها وتوحيدها وبما يؤدي إلى « تفتيت الشرعية » إن صح هذا التعبير .

أ - ابتداء يفتقد الأساس الوضعي للشرعية وجود مقياس أساسي ثابت .

ب - وهو على افتراض إمكان التوصل إلى مقياس عام إلا أن هذا المقياس يستند في بنائه إلى ظواهر عارضة ومؤشرات متغيرة تعمي الأمور أكثر مما تبرزها بخصوص طبيعة الظاهرة موضوع البحث ، والوقوف على حقيقة أبعادها ومداها والانتهاء إلى القول من ذلك مثلًا بتوافر الاستقرار السياسي وتحقق شرعية النظام إذا ما ندرت أو قلت حوادث القلق والإضراب والمظاهرات أو أعمال العنف . فهذه المغالطة تخفي وراءها حقيقة مهمة ترتبط بعلاقة السلطة بالمواطنين وما تملكه الأولى من وسائل وأدوات تبدأ من الإعلام الإكراهي وتصل إلى حد الردع الحقيقي المسلح في تشكيل وفرض واقع من الرضا المعيب . وهو يستخدم لتحقيق هذا الرضا الظاهر وسائل متعددة أهمها :

- تطوير ممارسات النظم الاستبدادية في إطار استخدام أدوات القهر المعنوي بما قد يؤدي إلى إنجاز حالة ظاهرة به من حالات الاستقرار السياسي .

- قيام النظام في إطار ممارسات متعددة بتشكيل حالة من حالات الرضا الظاهري القائم على أساس تحكمه في مؤسسات القوة فضلًا عن مؤسسات التنشئة التي يسيطر عليها .

- استخدام النظام مجموعة من الممارسات الخارجية المفتعلة في إطار خلق حالة من

حالات التعبئة على المستوى القومي ، وبما يسمى في هذه الحالة « بالإجماع القومي » في مواجهة عدو خارجي موهوم .

– محاولات خلق التعبئة لدى الجماهير من خلال مخاطبة الغرائز البشرية مثل النعرات القومية والاستعلاء العنصري ؛ وذلك لإحداث حالة من حالات الطاعة والاستقرار الداخلي (مثال ذلك تعامل النظام الهتلري بمقولة الجنس الآرى مع مواطنيه) .

وكل ذلك لا بد أن يترك دلالته في التحفظ على ذلك التعميم أو العلاقة المتلازمة والمفترضة التي تصل إلى حد مرادفة حالة الاستقرار السياسي باكتساب أقصى درجات الشرعية .

ولا يبرر هذا الافتراض الخاطئ من أن الشرعية تتأسس على قاعدة من مفهوم « الرضا » والذي يعبر بدوره عن علاقة نفسية بين المواطن والسلطة تستعصي على القياس ، وفق هذا الرأي – وفي محاولته لتخطي هذه العقبة المنهاجية – والتعويل على فكرة المؤشرات كأداة منهاجية قادرة على قياس درجة الشرعية – بتلازم كل من مفهوم الشرعية والاستقرار السياسي من خلال مؤشرات الأخير ، وهو أمر يتخطى الطريق المنهجي في ضرورة ضبط هذه المفاهيم ذاتها لا القيام بافتراضات لم يقم عليها دليل قاطع .

كذلك فإن التحفظ يرد على قياس أداء النظام وفاعليته بمقدار ما يحققه من إنجازات على صعيد المؤشرات المادية الملموسة ، بل يقتضي الأمر التعمق في تحليل طبيعة المشكلة وأبعادها ، وتبين كيفية اقتراب النظام الحاكم منها والحلول التي يطرحها لمواجهتها .

وكذلك يعيب الأساس الوضعي للشرعية ما يترتب على الأخذ به من ازدواجية أساسها تعدد وتنوع مصادر الشرعية وجوهرها ، وقصور المفهوم عن صفة العموم والشمول ، على خلاف الأساس الديني – الإسلامي للشرعية الجامع لهذه الصفات .

فتتحفظ الرؤية الإسلامية على النظر الجزئي لمفهوم الشرعية من حيث تناولها للواقع ، وذلك بدراسة فكرة جزئية مثل شرعية السلطة فحسب وبمعزل عن المستويات الأخرى للشرعية ، فمثل هذه الدراسات التي لا ترى بأسًا من أن تتوفر على دراسة جزئية للواقع تسقط بذلك حقيقة التفاعل لاعتبارات دراسية على حد ادعائها ، وهو أمر قد يؤدي إلى تشويه المفهوم من ناحية ، وقصور عملية دراسة الواقع وتحليله من ناحية ثانية ، وإخفاق عملية التقويم المبنية على تلك الأحكام والتعميمات القاصرة من ناحية ثالثة .

وينطبق ذات الأمر على الفصل بين ما يسمى « الشرعية القانونية » و « الشرعية السياسية » بدعوى إمكان الدراسة الجزئية لكل منهما دون اعتبار كل منهما جزءًا من كل .

بينما الرؤية الإسلامية ترفض تلك التجزئة لها على مستوى التنظير وتحليل الواقع ، حيث يشكل النسق القياسي للشرعية كلًّا متكاملًا متساندًا ومتفاعلًا ، لا يستعير أية جزئية من جزئيات أيديولوجية وضعية .

وهي إن تشابهت مع بعض الجزئيات فرادى فهو من قبيل المصادفة لا التوافق ؛ ذلك أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الشرعية يجب أن تنسق - بل تحوي - كل المفردات العقائدية اليقينية في الإسلام .

وهذه الرؤية بما تتصف به من شمول تجعل من شرعية السلطة ، وشرعية العالم ، بل وشرعية الرعية عمليات تتكامل في نسق واحد يشكل نسق الشرعية ، كما أنها من خلال التأسيس الديني للشرعية تعتبر - إن أمكن التمييز - الشرعية السياسية أو القانونية أو غيرها منضوية في وحدة داخل مفهوم الشرعية الدينية الإسلامية .

بل إن شمول مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية يجعل من مسالك الشرعية وبنائها ليست منفردة أو مجزأة بفعل استقائها من الواقع ومحاكاتها له ، إلا أن المفهوم القياسي يوظف هذه المسالك في إطار الرابطة الإيمانية السياسية فتتحد في المبدأ أو التأسيس كما تتوحد في المقاصد ، وتتوسل مجموعة من الوسائل - على تنوعها وبشروط شرعيتها - لتكريس عناصر المثالية الإسلامية وتجسيدها في الزمان والمكان .

وعلى هذا فإن السلطة - وفق عناصر فهمها في الفكر الغربي - إن كان يجوز أن تمثل مسلكًا شخصيًّا لبناء الشرعية ، فإن الخلافة لا يجوز فيها ذلك وفق الشروط والوظائف الملقاة على عاتقها .

والأمر على هذا النحو إذا ما اعتبرنا مسالك الشرعية الأخرى .

ويرتبط بشمول مفهوم الشرعية وكليته قضية تعدد مصادر الشرعية وتأثير ذلك على الرؤية المتكاملة والكلية للمفهوم ، ذلك أن التكافل ومجتمع الأخوة يتسق وحقيقة التصور الكلي للشرعية الذي ينتظم اختلاف التنوع والوظائف ويرفض اختلاف التضاد . بينما التعدد النابع من مسلمة الصراع وتنازع المصالح .

والصراع من أجل السلطة في نطاق تكوينات حزبية متباينة - وجماعات الضغط والمصالح ، فإن هذا كله في التحليل الأخير يؤدي إلى تفتيت الشرعية القائم على أساس من التعدد المستند إلى تصورات الرضا النابع من قيمة الصراع التي تحكم العملية السياسية في مجملها .

وهذا الصراع سواء وصف بالسلمية أو بالعنف يظل له تأثيره في عملية تفتيت الشرعية بما ينعكس ذلك على شكل الحركة السياسية والمبادئ التي تنتظمها .

ومن ثم تبدو عملية التفتيت مع التجزيء لقضية الشرعية تتساند في الفهم الوضعي لها دون أدنى محاولة لتحقيق الوحدة والتوحد في المصدر والمقصد .

وهذا التعدد المفضي إلى التفتيت والتجزيء والنابع من طبيعة التصور الديمقراطي الغربي ذاته ، يخالف تعدد التنوع في الوسائل والنظم والوظائف ، والذي يعد في مجمله أدوات للرابطة الإيمانية السياسية في حركتها بما لا يؤدي إلى التفتيت ، وذلك بالتأكيد على وحدة المصدر الإلهي ووحدة المقصد المتمثل في التوحيد وتعلق كل حركة بهذا المقصد الأعلى .

٢ - إطار الشرعية (الرضا - الطاعة) :

إذا كان الرضا كإطار للشرعية يمثل قاسمًا مشتركًا بين الأساس الديني - الإسلامي والأساس الوضعي لها ، إلا أنه في الأخير ذو طبيعة نفسية تتجاذبها الأهواء وتحددها المصالح الذاتية ، على نحو يجعل التغير والتبدل سمة ملازمة له طبيعة ومضمونًا .

والأمر على نقيض ذلك بالنسبة للرضا كإطار للشرعية الدينية فهو مفهوم ينبني على أصول وقواعد ثابتة ، وواقع ينضبط باعتبار أحكام اللَّه ومراعاة حدوده دونما اعتداد في ذلك أو اعتبار للعوامل والأهواء الشخصية .

ولا شك أن هذا الاختلاف البين ينسحب على مفهومي الطاعة والولاء من قبل المحكومين للسلطة السياسية .

فالطاعة في إطار الأساس الوضعي للشرعية تتغير بتغير الرضا - المتغير بطبيعته دائمًا وأبدًا ، على حين تقوم هذه الطاعة في إطار الشرعية الدينية على أساس من اقتراب السلطة أو ابتعادها عن منهج اللَّه .

ومن ثم تتحفظ هذه الرؤية على تعبيرات - رغم شيوعها ؛ لأنها غير محددة المعنى أو المحتوى مثل رضا الشعب (الإرادة الشعبية) ، روح الجماهير وهي تعني تمامًا أنها ليست إلا ألفاظًا تستخدم من جانب السلطة السياسية في صورة أقرب إلى الشعارات والرموز تجعلها تعبر عن رضا الشعب - اغتصابًا - رغم فورانه وثورته ، والإرادة الشعبية في غيابها وروح الجماهير وهي تزهقها .

رابعًا : خاتمة : الشرعية ودلالاتها المعاصرة بين التلبيس والتضييق .

١ - من أهم مداخل التلبيس في قضية الشرعية هو القول بأن الشرعي في مقابلة الوضعي .

وقد استقر أن يكون الشرع هو الدين ، إلا أنه حينما وضع القانون استقلالًا عن الشرعة إذا صار وضعيًا ، اقتنص مرة أخرى وصف الأشخاص والأشياء والأفعال والأفكار « بالشرعية » من خلال هذا القانون الوضعي من مثل : الدولة الشرعية - السلطة الشرعية - الأحزاب الشرعية ... إلخ .

وهذا موضع خفاء ، إذ استخدم وصف الشرعية أكثر من مرة مع إبدال مضمونه ومعناه ، ومن ثم فإن آلية تلبيس هذا المفهوم اتخذت شكلًا مركبًا من :

أ - رفض وصف الشرعي والانتصار لمقابلة « الوضعي » معنًى ومضمونًا .

ب - استبدال حقيقة الوضعي بوصف الشرعي مرة أخرى ، وذلك بعد تفريغه من مضمونه ومحتواه إذ لم يجعل الوضعي مقابلًا للشرعي بل مساويًا ومرادفًا .

جـ - أي أن الأمر اتخذ صورة أقرب إلى تفهم معنى وصف « الشرعية » وامتداداته فعندما وجد المعنى خطرًا على مصالح هذه الفئة زكى معنى الوضعية انحيازًا منها للتصور العلماني في وصف الأفراد والأفعال ، إلا أنه في محاولة منه لكسب فاعليات معنى الشرعية وتأثيراتها ، اغتصب لفظ الشرعية ولكن بعد ملئه بمضمون الوضعية . واتضح ذلك أيما وضوح في تداول المفهوم في الفكر العربي الذي استخدم تلك المفاهيم بلا ضبط أو حد .

٢ - كذلك ، فإنه مع اختلاط مفهوم الشرعية بالقوة جعل مفهوم الشرعية الدولية انعكاسًا لعلاقات القوة داخل المجتمع الدولي ، فأصبحت قضية الشرعية في التعامل الدولي محتكرة من القوى الدولية ، إذ كان في مقدورها أن تضفي على الأفعال وصف الشرعية وفقًا لمصالحها الذاتية الضيقة التي تحددها .

وهذا الاحتكار لم يقتصر على مفهوم الشرعية ، بل امتد ليشمل منظومة من المفاهيم ترتبط به بشكل مباشر أو غير مباشر مثل : « الأمن » ، « العنف » ، « الإرهاب » . وكثير من المفاهيم التي تصف أفعالًا مرغوبة أو غير مرغوبة في التعامل الدولي .

٣ - إن احتكار المفهوم لغة ومحتوى لم يقتصر على مجال التعامل الدولي بل هو في مجال التعامل السياسي الداخل أبين وأكثر خطرًا .

واحتكار « لغة الشرعية » أمر يتعلق بطبيعة العلاقة السياسية والشروط التي تحكمها بين الحاكم والمحكوم في إطار التعامل الداخلي أو التعامل بين الدول الكبرى والدول التابعة .

إذ يقوم صاحب القوة ومحتكرها باحتكار اللغة السياسية أو البغي بها في سياق اختلاط المفهوم بالقوة ، وهو أمر أدى إلى خطأ كبير في بناء المفاهيم ودلالتها من ناحية ، وخطر عظيم في التعامل السياسي والحركة السياسية جملة ، سواء كان ذلك خاصًّا بالتعامل السياسي الداخلي أو الخارجي من ناحية ثانية .

وهو أمر يثير قضية ارتباط اللغة بالسلطة أو مجمل التأثير وسنتعرض لهذا الأمر بصورة أكثر تفصيلًا في مقدمة بحث المفاهيم .

٤ - إن احتلال المفهوم لم يقف عند حد هذا التلبيس ، ولكن كان مدخل التضييق من معانيه وحصرها في إطار « شرعية السلطة السياسية » .

من المداخل التي أدت إلى تهميش مفهوم الشرعية وفاعلياته في الواقع والحركة ، فإن وصف الشرعية على شموله أصبح وصفًا يتعلق بالسلطة غالبًا ، أو وصف أفعال محددة ومعينة .

فرغم شمول هذا المفهوم في الرؤية الإسلامية وارتباطه بالشرع والشرعة بحيث أصبح يستغرق كل الأفعال جميعًا ووصفها من كونها شرعية أو غير ذلك .

ورغم مركزية هذا المفهوم في النسق المعرفي الإسلامي إلا أن هذا الفهم الضيق داخل الفكر الغربي والوضعي جعله مهمشًا ، مما أفرز ظواهر خطيرة في الواقع من مثل : الاستبداد والفرعونية والجبرية ... إلخ .

وعلى هذا يعتبر منهج بناء هذا المفهوم متميزًا نوعًا ما بما يحقق موضع التلبيس والتضييق ، وذلك يعرض المفهوم في رؤاه الغربية ، مفهوم الشرعية في اللغة العربية وذلك من خلال نماذج معجمية وموسوعية .

ثم تتبع مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية ، وبما يوضح كيف كانت مداخل التلبيس في استخدام المفهوم أو تهميشه وإقصاء فاعلياته الشاملة في حركة الحياة .

خلاصة القول : إن مفهوم الشرعية قد لاقى من حيث تطور معانيه الشائعة سواء بحصره في الدائرة القانونية ثم امتداده للدائرة السياسية ، وحصره في تلك المجالات فحسب تشويشًا وفق نمط معين .

فمن الأمور المقررة أن الكلمة الأجنبية المختارة Legitimacy أو Legality والكلمة العربية المختارة لها الشرعية قد تتوافقان للدلالة على ظاهرة بعينها .

إلا أن مجال التلبيس انحصر فيما يأتي :

١ - عدم اتخاذ مفهوم « الشرعية » باعتباره صورة عامة تكيف بها الأفعال والأشياء ، ومن ثم فإنها ليست قاصرة على الممارسة القانونية ، أو الحركة السياسية أو حركة السلطة السياسية على وجه الخصوص فإن التأكيد على معاني السلطة بالمعنى الواسع تجعل مفهوم الشرعية يتعلق بمجمل حركة الحياة بما فيها الحركة الفكرية والحياة الثقافية .

٢ - إن مفهوم « الشرعية » ووفق عناصر تحديده الغربية ارتبط بمجموعة من المعلمات الوضعية البعيدة عن الدين والوحي « الأصول المنزلة » .

وهو في هذا يتسق مع إطاره ونسقه المعرفي ومرجعيته الفكرية التي تتبنى قضية « العلمانية » التي تجعل دور الدين إما مُلغًى أو هامشيًا .

٣ - إن مفهوم الشرعية بمعانيه الغربية أفرز نظمًا ومؤسسات من طبيعة معينة تعكس ضرورة وتلازم هذا المفهوم في فلسفته الفكرية والحياتية الكامنة فيه وخلفه وهو ما جعل مؤسسات التشريع تتخذ أشكالًا وتتوسل وسائل بعينها تتناسب مع هذا المفهوم ، ولا شك أن تبني مفهوم متميز أو مخالف لا بد أن يعكس مرجعيته وقواعده وأصوله العقدية وهو ما يعني إفرازًا مخالفًا لمفهوم التشريع ومن ثم تنظيماته وأدواته ومصادره .

٤ - إن مفهوم الشرعية وربطه في الدراسات الغربية بظاهرة السلطة ، يعني ضمن ما يعني تنقيصًا لشمول مفهوم الظاهرة السياسية وتحديدًا قاصرًا لمفهوم الحركة السياسية وهو ما يعني تهميشه من الناحية الواقعية ، خاصة مع افتقاد التحديد الوضعي الغربي له إلى العيان والوضوح ، وهو ما جعل ضبط المفهوم في التنظير وفي الحركة أمرًا من الصعوبة بمكان غلب في الشرعية جانب الواقع فجعل من كل سلطة مالكة لزمامها شرعية في التحليل الأخير .

ثم برزت معان متعددة لتكمل هذا المفهوم من مثل حقوق الإنسان وغيرها ، باعتبار أن هذه التضمينات أو الإضافات الجديدة لم يكن لها من ضرورة أو أهمية لو ظل مفهوم الشرعية على شموله لكل حركة إنسانية أو النظام أو الجماعة أو الدولة أو الأمة ولكل عنصر من عناصرها .

وعلى هذا يعد مفهوم الشرعية من المفاهيم التي اختلت بعض معانيها واختلت من

حيث مصادر تكوينها ، وعناصرها ، وغاياتها وهو ما يجعل من الضروري التعامل مع هذا المفهوم لا على مستوى الرفض اللفظي ، ولكن محاولة تفريغ اللفظ من مضامينه الشائعة وبيان بعض أوجه قصورها .

* * *

قراءة مفاهيمية في قاموس التنمية

أ . د . أسامة القفاش

أولًا : تصدير :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد فثمة كلمة سحرية صارت هي الحل الناجح والدواء الشافي لكل المشكلات البشرية ، هذه الكلمة هي التنمية ، وهي كلمة لا ينتطح فيها اثنان . فاليساري واليميني كلاهما متفق على أنه لا سبيل إلا سبيل التنمية . ولا يختلف القاصي والداني على ضرورة التنمية . وقد انتشر الخطاب التنموي في واقعنا انتشار النار في الهشيم . فثمة مادة التنمية السياسية تدرس للطلاب ، وثمة صندوق للتنمية الاجتماعية لمعاونة الشباب وحل مشكلاتهم ، وثمة صندوق للتنمية الثقافية لعلاج الأزمات المزمنة والمستحكمة التي تمر بها ثقافتنا . وهكذا صارت التنمية اسمًا علمًا يدخل في كل المجالات وما علينا إلا إضافة الصفة الملائمة ، ولا يقتصر الأمر علينا ، فالأمم المتحدة بكل هيلمانها وسلطانها المكتسب حديثًا تعلن عن عقود للتنمية وتعقد المؤتمر تلو المؤتمر والتنمية هي الموضوع المحبب والرئيس . مؤتمر السكان والتنمية في القاهرة (١٩٩٤م) ، ثم مؤتمر قمة العالم للتنمية الاجتماعية في كوبنهاجن بالدانمارك عام (١٩٩٥م) . ناهيك عن

مؤتمر تنمية الطفولة والأمومة ، وتنمية المرأة وغيرها .

وهكذا نعيش جميعًا اليوم عصر التنمية ، هذا العصر الذي افتتحه الرئيس الأمريكي هاري ترومان بخطابه الشهير في (٢٠ يناير ١٩٤٩م) ، والذي دعا فيه العالم إلى دخول عصر التنمية . ويبدو أن قدر القرن العشرين هو أن يطلق أحد الرؤساء الأمريكيين عبارة فتتلقفها من فمه الساحر النخبة الأكاديمية ، من ثم تصير مفهومًا علميًا يدرس وتفتح له الأقسام وتكتب فيه الرسائل : التنمية مع ترومان وإمبراطورية الشر ومكافحة الإرهاب مع ريجان ، وحقوق الإنسان مع كارتر ، وأخيرًا النظام العالمي الجديد مع بوش .

ولكن دعونا نسأل أنفسنا سؤالًا بديهيًا هو : هل هذا صحيح ؟ هل نحن بحاجة حقة لهذه التنمية ؟ هذا السؤال يقودنا لسؤال آخر : هل هناك طريقة واحدة للحياة ؟ ومسار وحيد لا بد أن تسير فيه البشرية ؟

هذه الأسئلة على بداهتها لا يتعرض لها دعاة التنمية ، فهم يختلفون داخل الخطاب ذاته . ولا يوجود في العربية نقد حقيقي موجه من خارج الخطاب على قدر علمي . ولكن المشكلة أن هذه الأسئلة حقيقية وتفرض نفسها ؛ ولذا وجدنا من يتعرض لها من خارج النسق التنموي ، مجموعة من المفكرين والباحثين من مشارب مختلفة تجمعهم الصداقة والعلاقة الطويلة الأمد . وجمعتهم دراسات ومؤتمرات ولقاءات عديدة على مر سنين طويلة . أسفرت كل هذه الأشياء عن كتاب صدر عام (١٩٩٥م) تحت اسم « **قاموس التنمية** » وعنوانه الفرعي « دليل تحول المعرفة إلى سلطة » وهم متفقون معنا في أن الأعوام الأربعين الأخيرة يجب أن نطلق عليها « عصر التنمية » فباسم التنمية ناضل الجنوب ليلحق بالشمال . وهبط الجزاء على القرى في مشارق الأرض ومغاربها ، وتحول الملايين من البشر إلى عمال مأجورين ومستهلكين .

ولكنهم تنبهوا أيضًا إلى أن التنمية ليست مجرد عملية اجتماعية اقتصادية . إنها نوع من الإدراك يقولب الطبيعة ويصوغ الواقع على مثاله . إنها أسطورة تريح المجتمعات ، ووهم يحرك النزعات في الصدور .

وهذا الكتاب المسمى (قاموس التنمية) يستكشف التنمية بوصفها رؤى خاصة جدًا للعالم . في هذا الكتاب يقوم (١٧) مفكرًا بنقض وتقويض (١٩) مفهومًا محوريًا في الخطاب التنموي . وفي بحثنا هذا نعرض هذه المفاهيم وكيف تعامل معها أولئك المفكرون . ونقدم أيضًا تجريدًا للآليات التي استخدموها في عملية تقويض هذه المفاهيم .

ولا نقتصر على هذا فثمة تعريف بكل مفكر ، والمدرسة التي ينتمي إليها مع كل مفهوم . وأخيرًا نقدم عرضًا لرؤية بديلة للعالم . رؤية تنبع من نظرة عقدية مسلمة تطرح تساؤلات كثيرة حول مفاهيم ثلاثة اعتبرناها محورية في رؤيتنا الإسلامية وهي مفاهيم العمران ، والستر ، والحياة الطيبة .

إن منطلقنا الأساسي في هذه الرؤية الإسلامية هو السؤال حول غرض وجود الإنسان على الأرض ، والإيمان المطلق بالواحد القهار ، ومن ثم بالغيب واليوم الآخر والحساب . ولذا نعتقد ونؤمن أننا نقدم رؤية مختلفة تتعرض لنفس القضايا ولكن بمنظور مغاير تمامًا ولتوضيح ما نرمي إليه ، لنأخذ مثلًا رؤيتنا للطب والعلاج والتطبيب والتداوي .

إن هذه الرؤية لا يمكن أن تكون إسلامية دون أن تضع في حسبانها الموت كحق على البشر أجمعين ومن ثم تأخذ في اعتبارها كيف نتقبل الموت ونعد أنفسنا لليوم الآخر وللحساب . ولن أعدد المصادر التراثية في الحديث وعلوم الدين التي تتناول هذا الموضوع . بل يكفي أن أقول : إن هذه الرؤية موجودة في الأدب الشعبي في « ألف ليلة وليلة » . ففي قصة عبد الله البري وعبد الله البحري تنتهي الصداقة بين ساكن الماء وساكن الأرض ، بعد أن عرف ساكن الماء أن الأرضيين يجزعون من الموت ويحزنون له فيقول لصديقه الأرضي : « هو فراق بيني وبينك فأنتم قوم خوانون لا تحافظون على أمانة المولى فكيف تحفظون أمانة العبد » .

إن الرؤية المعرفية الإمبريالية التي سادت العالم طوال القرون الخمسة الماضية كانت تظن إن هي إلا الحياة الدنيا . ومن ثم صرنا نسمع عن مكافحة الموت والتوق إلى تحقيق الخلود . وفي جدول عجيب وضعه أرثر كلارك كاتب الخيال العلمي في كتاب له اسمه « صور من المستقبل » يتوقع أن يحقق الإنسان الخلود بحلول عام (٢١٠٠م) . ولكنه لم يتوقع ظهور مرض الإيدز عام (١٩٨٤) هذه الرؤية تأكل القلب وتنخر الروح وما نطرحه شيء آخر . إننا نأمل في الستر ونطمح للعمران ونرجو الحياة الطيبة .

وختامًا ، أوجه عميق شكري لكل من ساعدني في هذا العمل المتواضع بداية من الأستاذ والأب الغالي د/عبد الوهاب المسيري ومرورًا بالإخوة الكبار الأفاضل الدكاترة علي جمعة ، وسيف عبد الفتاح وانتهاءً بالإخوة الأعزاء الزملاء هشام جعفر ، وإبراهيم البيومي غانم و د/صلاح إسماعيل ، و د/صلاح الشهابي وأخيرًا والدي الحبيب الذي أهديه هذا المجهود الضئيل .

ثانيًا : عملية تقويض المفاهيم وآلياتها المستخدمة في كتاب « قاموس التنمية » :

عرض لأمثلة لكيفية تقويض السلطة المعرفية :

عملية تقويض المفاهيم عملية مهمة يتعرض لها الباحث . وخاصة مع ازدياد التلبيس المفاهيمي وازدياد ترسانة المفاهيم الجديدة التي تحاصره وتواجهه أثناء بحثه . فالمفاهيم تكتسب سلطة على الباحث مستمدة من سلطة العلم ذاته . ومن ثم يصير الباحث أسيرًا لمنظومة مفاهيمية بعينها دون أن يدرك الجانب الآخر من دلالتها . وقد قام كتاب قاموس التنمية بعملية تقويض لمفردات الخطاب التنموي المفاهيمية باستخدام آليات عدة وسنحاول فيما يلي تجريد هذه الآليات ، وعرض أمثلة لكيفية استخدامها لتقويض السلطة التي يكتسبها المفهوم على الباحث ومن ثم تقويض المفهوم ذاته عسى أن تكون هذه الآليات مفيدة لباحثين آخرين .

وما يلي ليس حصرًا شاملًا لكل الآليات . ولا نزعم أيضًا أن الآليات التي جردناها هي الآليات الوحيدة والممكنة فقط . فعملية تقويض المفاهيم عملية ممتدة ومستمرة ومن ثم تتميز بالجدة والقدرة الدائمة على توليد وابتكار آليات جديدة واستحداث أنساق يمكن من خلالها رؤية الآليات القديمة بطريقة أخرى .

وسوف نعرض فيما يلي (٢٢) آلية استخلصناها من دراسات القاموس . وسنقدم تعريفًا موجزًا للآلية وطريقة استخدامها والغرض منها ونوضحها باستخدام مثال من القاموس ونذكر كيف استخدمت في مواضع أخرى .

ومرة أخرى نذكر بأن العلاقة الحميمة بين كتّاب القاموس قد جعلت خطابهم متقاربًا ومن ثم سنجد أن هذه الآليات تتوالد كثيرًا في معظم الدراسات ، ومن ثم فالنماذج التي سنطرحها هي على سبيل المثال لا الحصر .

١ - تحديد المحتوى الدلالي للمفهوم :

آلية شائعة في معظم مقالات القاموس ، وفيها يقوم الباحث بحصر دلالات المفهوم وقراءتها وتبويبها حسب الأهمية التي يراها . بمعنى أن الباحث قد يعيد إحدى الدلالات القديمة للمفهوم ويضعها في الصدارة . ومن ثم تتراجع دلالة المفهوم الحالية ، وقد تختفي . وهذه الآلية تساعد في تقويض الدلالة الآنية للمفهوم وتبقي على المفهوم ذاته . وهي أيضًا تساعد على تحديد مجال البحث لو كانت الدلالة المقصودة مراد نبذها . ومن أمثلة استخدامها هذه الآلية نذكر مفهوم الفقر الذي طرحه مجيد الرحمن

واستشهد فيه بتعدد دلالات الفقر ، وتعدد الكلمات التي تدل على الفقر في مختلف اللغات . واستعاد الباحث دلالة الفقر الاختياري المرتبط بالزهد والروحانية . حيث ذكر حديث الرسول ﷺ : « **الفقر فخري** » أيضًا مفهوم المساعدة حيث قامت ماريون جرونماير بالتذكير بالمعنى القديم للمساعدة بوصفها فعلًا رحيمًا يرتبط برحمة الخالق ويحتوي على بعد روحي تأملي .

وكذلك دراسة أشيس ناندي حول مفهوم الدولة حيث حدد المجال الدلالي في مقولة الدولة القومية الحديثة بعد حصر دلالات متعددة للمفهوم .

٢ - سبر المفهوم :

عملية تستهدف مساءلة المفهوم من خلال الواقع . وتتم العملية عبر طرح عدة أسئلة بالعلاقة بين المفهوم والواقع . وبكيفية تشغيل المفهوم في الواقع . وتهدف العملية إلى التأكيد على مصداقية المفهوم وقدرته التوليدية في الواقع ، ومن ثم أسميناها سبر المفهوم عن سبر البئر واختباره ، وقد تكررت تلك الآلية في أكثر من دراسة .

ومن أبرز هذه الدراسات مقالة هاري كليفر عن « الاشتراكية » التي طرح فيها تساؤلات عدة تتعلق بماهية المجتمعات الاشتراكية في مختلف البلدان ، وكيفية التطبيق الاشتراكي في مجتمعات عديدة أيضًا دراسة أوتو أولريخ حول مفهوم « التقنية » حيث طرح في البداية عدة تساؤلات تتعلق بإمكانية التقنية تحقق السعادة والعلاقة بين التقنية والاحتلال الإمبريالي وكيفية تقبل التقنية في دول العالم الثالث بوصفها حلًّا سحريًّا لكل المشاكل .

وهذه الآلية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بآلية أخرى هي آلية تجريب المفهوم . بيد أن السبر استفهامي من خلال تساؤلات . والتجريب يحدث من خلال وقائع وإجابات .

٣ - تجريب المفهوم :

ترتبط تلك الآلية بآلية سبر المفهوم . بيد أنها لا تتأتى من خلال إجابات ونماذج قد يكون بعضها آني وقد يكون بعضها الآخر تاريخي . إلا أن هدف الآليتين واحد وهو اختبار مصداقية المفهوم . ويستفاد من هذه الآلية في عملية تقويض المفاهيم من خلال استخدامها لإثبات فشل المفهوم في الواقع . ولم يستخدم كتاب القاموس هذه الآلية بكثرة ، وإنما كان أبرز من استخدمها هو هاري كليفر في قراءته لمفهوم « الاشتراكية » .

وقد قدم كليفر عدة أمثلة تاريخية توضح تهافت المفهوم في صياغاته الأولى النخبوية وخاصة عند كل من أوين وسان سيمون . أيضًا استغل كليفر تجربة ثورات (١٩٨٩)

الوردية في شرق أوروبا للحصول على أمثلة آنية .

٤ - الفصل المفاهيمي :

هذه الآلية المهمة تستخدم عندما نريد الإبقاء على بعض دلالات المفهوم والتخلص من دلالات أخرى . فهي عملية تجزئة لدلالات المفهوم والتخلي عن بعضها والإبقاء على بعضها الآخر كخطوة سابقة على تحويل الدلالة المستبقاة إلى مفهوم في ذاتها . وقد استعرنا تسمية الآلية من علم الكيمياء التحليلية . ومن أبرز من استخدم هذه الآلية هاري كليفر في مفهوم الاشتراكية حيث اقترح التخلي عن المفهوم ذاته والإبقاء على ما نريده منه دون الالتزام بشعارات تاريخية جوفاء .

٥ - السخرية :

آلية مهمة لجأ إليها العديد من كتّاب قاموس التنمية . وتتلخص في بناء نماذج كاريكاتورية للمفهوم مثلما فعل كلود ألفاريس مع مفهوم العلم الذي شبهه بمعجون الأسنان الذي يظن البعض أنه لا غنى عنه بينما الواقع يؤكد أن الكثيرين عاشوا وسيعيشون من دونه . وهدف هذه الآلية هو ضرب المفهوم في أساسه ألا وهو الروح العلمية الجادة التي يدعيها لنفسه . فهي آلية شعبوية - إن جاز التعبير - ترمي إلى التبسيط والتخفف ، بيد أنه يجب الحذر تمامًا عند استخدام هذه الآلية حيث إنها قد تنقلب إلى سفاهة وتهافت .

من الأمثلة الذكية التي استخدمت السخرية سنجد فولفجانغ ساكس في مدخل للقاموس الذي يتساءل : أليس من الأجدى لنا أن نخاف من نجاح التنمية ونحمد اللّٰه على فشلها ، بعد أن صور لنا الكابوس الذي كان سيحل بالعالم لو تحولت كل الدول إلى أمريكا أخرى !

ويمكننا وضع هذه الآلية مع آليتين أخريين هما النسيج الفيلم والاستعارة الدرامية في نطاق ما يمكن بتسميته الآليات الدرامية . حيث يلجأ الباحث إلى الفنون الدرامية ليستعير في الأسلوب كما في السخرية أو الشكل كما في النسيج الفيلم أو نماذج بعينها تعيد للذهن مواقف بأكملها كما في آلية الاستعارة الدرامية .

٦ - النسيج الفيلم :

آلية خاصة جدًا وقد انتشرت في الكتابات الغربية منذ أوائل القرن العشرين ومن أمثلتها رواية جون دوس باسوس « U. S. A » ، ورواية جون شاينبك « عناقيد الغضب »

حيث يتم التقطيع بأسلوب المونتاج السينمائي بين مقاطع وأخرى وثائقية تسجيلية .

ومن أمثلة هذا الأسلوب أيضًا رواية « ذات » لصنع الله إبراهيم .

وهذه الآلية قد استخدمت تحديدًا مرتين في قاموس التنمية . المرة الأولى عندما لجأت ماريون جرونماير في افتتاح دراستها حول « المساعدة » إلى أسلوبية فيلمية تذكرنا بأسلوبية أفلام التشويق والإثارة حيث توضح أن المساعدة هي تهديد وترهيب وسلف للخطر المحق فتصدم القارئ وتهيئه لتقبل خطاب مغاير تمامًا لما اعتاده .

والمرة الثانية عندما كتب جان روبرت مقاله حول مفهوم الإنتاج بطريقة السينما التسجيلية الكوبية في الستينيات حيث يقص علينا قصة جار له في المكسيك في تقاطع مع تحليل مفهوم الإنتاج ، وأحيانًا يتداخل النسيج الدرامي والوثائقي والتحليلي وأحيانًا أخرى ينفصل كل بذاته . وتهدف الآلية أساسًا إلى إعطاء شحنة وجدانية معينة للقارئ ومساعدته على خلق صور حية للمفهوم المراد التعامل معه .

وهي آلية محايدة يمكن استخدامها في بناء المفاهيم كما تستخدم في تقويضها كذلك . ويتطلب استخدامها تملك ناصية الفن الفيلمي كذلك .

٧ - **الاستعارة الدرامية :**

آلية تهدف إلى شحذ ذهن القارئ واستعارة الموقف الدرامي الذي جاءت فيه الاستعارة برمته . حيث يلجأ الباحث لاستعارة شخصية أو عبارة شهيرة من مسرحية أو رواية لكاتب مشهور وبذا يحيلنا للرواية أو المسرحية . وهي آلية تشبه آلية الإحالة في الشعر حيث الاستعارات تحيل إلى النصوص الشعرية المستعار منها .

من أبرز أمثلة استخدام هذه الآلية سنجد خوسيه ماريا سبرت في تحليله لمفهوم « التقدم » حيث يطلق على « الثورة » اسم ليدي ماكبث مذكرًا إيانا بمسرحية « شكسبير » الشهيرة « ماكبث » ومستعيدًا الموقف الدرامي برمته حيث كانت ليدي ماكبث هي من أذكى الطموح في صدر زوجها وأدى هذا لهلاكه أيضًا . سنجد مثل هذا مع كلود ألفاريس في مفهوم العلم حيث يستخدم عبارة أورويل الشهيرة في روايته « مزرعة الحيوانات » مستعيدًا الموقف الدرامي الذي تسيطر فيه الخنازير على الحيوانات الأخرى باسم المساواة . وتتميز الآليات الدرامية بكونها آليات محايدة يمكن استخدامها في أكثر من موقف . وتحتاج إلى تمكن في الفنون الدرامية والأدب من جانب الباحث كي تأتي في محلها ولا تفسد الموقف .

٨ - ضرب الأمثال على النموذج المغاير :

هذه الآلية تهدف إلى تذكير القارئ بأن ثمة نموذج مغاير للنموذج المراد تقويضه والذي يتضمن المفهوم . وقد تكررت هذه الآلية في قاموس التنمية أكثر من مرة . ومن أبرز أمثلتها استخدم فاندانا شيفا لنماذج حركة الشيبكو وصيادي البنات كنماذج مغايرة لنموذج استغلال « الموارد » .

٩ - رؤية المفهوم في سياقات مختلفة :

آلية تهدف إلى توضيح إمكانية تعدد قراءة المفهوم قراءة سياقية ؛ ومن ثم تؤدي إلى إبعاد جانب الدقة والعمومية ، وتؤكد أكثر على الجانب التوصلي داخله . ففي كل سياق ثمة معنى مغاير ودلالة جديدة . ويمكن تقصي هذه الآلية إلى مدرسة فرانكفورت وخاصة في جذورها عند ماكس هور كايمر وفالتر بنجامين . وقد تجلت أكثر عند يورجن هابر ماس في نظرية « الفعل التواصلي ». وربما لهذا السبب سنجد أن أبرز من استخدمها في قاموس التنمية هو فولفجانج ساكس في دراسة « عالم واحد » . حيث تتعدد السياقات التي قرأ فيها ساكس المفهوم من سياق جغرافي إلى سياق تاريخي إلى سياق سياسي إلى سياق دلالي .

١٠ - عرض الشجرة المفاهيمية :

تهدف هذه الآلية إلى توضيح أن ثمة مفاهيم أخرى ترتبط بالمفهوم ، سواء كان هذا الارتباط وظيفي مثلما الحال مع مفاهيم العلم والتقنية والصناعة والتنمية . وهي الشجرة المفاهيمية التي قدمها أوتو أولريخ في مفهوم التقنية ، أو كان هذا الارتباط تسابى حيث اعتبر خوسيه ماريا سبرت أن الثورة هي ابنة التقدم . وهي آلية تستهدف استعداء المفاهيم المرتبطة بعضها ببعض . ومن ثم تقويض المنظومة المفاهيمية بأكملها .

١١ - تضخم المفهوم :

آلية توضح الازدياد المرضي لدلالات المفهوم ، ومن ثم الاسم الذي استعرناه من علم الأمراض . وهي تهدف إلى عرض توسع وترهل السلطة المعرفية للمفهوم داخل المجال العلمي ناهيك عن مساءلة هذه السلطة وتحديها ، وثمة طرق عديدة لاستخدام هذه الآلية ، فمثلاً استخدام جوستافوا ستيفا الطريقة البنائية حيث عرض التفسيرات المختلفة لمفهوم « التنمية » . في عصر واحد أي أنه استخدم هذه الآلية بشكل أفقي ، وأيضًا سنجد استخدامًا مغايرًا هو الاستخدام التاريخي الرأسي في حالة دوجلاس لويس مع

مفهوم المساواة الذي يعرض التضخم الذي حدث لدلالة المفهوم مع الزمان .

وترتبط بالطريقة التاريخية آليتين أخريين تنتهجان الأداء التاريخي وهما تطورية المفهوم وتحديد نقاط التمفصل داخل النموذج . والفرق أن تطورية المفهوم لا توضح التضخم إنما التغير في دلالة المفهوم ، وأن نقاط التمفصل تتعرض للخطاب حاسمة في تطور دلالة المفهوم والنموذج ذاته . وتنتمي إلى مجموعة الأداء التاريخي أيضًا آلية تاريخية المفهوم التي تتعرض لنقاط مهمة في تاريخ المفهوم والمفكرين الذين استخدموه . وهو ما ستفعله فيما يلي .

١٢ - تطورية المفهوم :

وتتخذ هذه الآلية أشكالًا عدة منها :

(أ) طرح المعنى ولازم المعنى كما في دراسة دوجلاس لوميس حول المساواة والتي يطرح فيها قضية التفرقة بين المساواة كعدالة والمساواة كتجانس . حيث الأول هو المعنى القديم والآخر هو لازم المعنى الذي اكتسبه المفهوم حديثًا .

ومن أشكال هذه الآلية (ب) أيضًا تحذير دلالة المفهوم بالعودة للجذر الأصلي الذي اشتقت منه الكلمة كما في مفهوم الإنتاج مع جان روبرت أو مع جذر مفهوم « السوق » كما استخدمه جيرالد برتو ، وكذلك فعلت فاندانا شيفا في مفهوم « الموارد » حيث استخدم الآلية الفيلولوجية تلك مرتين : مرة في المفهوم الأصلي ، ومرة مع مفهوم « الملكية الخاصة » .

وكذلك تتخذ هذه الآلية شكل (ج) رحلة مع المفهوم عبر تطوره الدلالي وقد استخدمت بهذا الشكل في معظم دراسات الكتاب مثلما الحال مع فولفجانج ساكس في مفهومي « البيئة » و « عالم واحد » الذي وضح رحلة المفهومين من مرحلة التعبير إلى مرحلة المفهوم وحتى مرحلة الشعار السياسي .

١٣ - تحديد نقاط التمفصل :

في هذه الآلية يقوم الكاتب برصد نقاط مفصلية في تاريخ تطور المفهوم أو حتى النموذج المعرفي الذي ينتمي إليه المفهوم . وهي آلية تستخدم لإلقاء الضوء على نقاط يعتبرها الكاتب قد غيرت أو حولت مسار المفهوم دلاليًا . ونلاحظ أيضًا أن هذه الآلية قد تستخدم إعادة الاعتبار لدلالات قديمة تم التخلي عنها في إحدى نقاط التمفصل تلك ، ومن أبرز الأمثلة على استخدام هذه الآلية في قاموس التنمية مثال التنمية

فاندانا شيفا في « الموارد » التي تعتبر فرانسيس بيكون نقطة تمفصل مهمة في تاريخ النموذج المعرفي الغربي أدت لإكساب مفهوم الموارد العديد من دلالاته الحالية .

أيضًا نجد أن ثمة إجماع من مفكرين كثيرين على اعتبار خطاب ترومان في (٢٠ يناير ١٩٤٩م) نقطة تمفصل في تاريخ الفكر التنموي وظهور الخطاب التنموي الحديث ومن هؤلاء فولفجانج ساكس في « المدخل » وجوستافو ستيفا في « التنمية » وسيرج لاتوش في مفهوم « مستوى المعيشة » .

١٤ – عرض تاريخية المفهوم :

هذه الآلية تتعرض أساسًا لعملية تشغيل المفهوم عبر التاريخ ، ومن ثم فهي تمت بصلات قربى لآلية تجريبية المفهوم . وكذلك لآلية نقاط التمفصل ومن أبرز الأمثلة قاموس التنمية سنجد هاري كليفر في مفهوم الاشتراكية .

١٥ – ضرب الأمثلة الدرامية :

يمكن أن نسمي هذا الآلية « تشبيه المفهوم » مستعيرين من نموذج البلاغة العربية مرة أخرى ، حيث يقوم الكاتب ببناء درامي يشبه به المفهوم أو يستخدم مفهومًا جديدًا مستعارًا من أحد الأنساق المعرفية الأخرى لتشبيه المفهوم المراد التعامل معه .

فمثلًا يستخدم أوتو أولريخ مثال الآلة دائمة الحركة باعتبارها خرافة جرى وراءها البشر كتشبيه لفكرة الطاقة الشمسية لتوضيح عبث وكذب طلاب التقنية والذين يعتقدون في إمكانية الوصول لحلول دون التضحية بالرفاهية . وأيضًا نجد إيفان إيليتسن في مفهوم « الحاجات » يصوغ مفهوم « الإنسان البائس » Hom miserablis المستمد من علم الأحياء لتشبيه حالة الإنسان الذي يركض وراء الحاجات وتغذية الحاجة الدائمة . بالمثل نجد سيرج لاتوش يصوغ مفهوم « تغريب العالم » في دراسة لمفهوم « مستوى المعيشة » لتوضيح الحالة التي يصل إليها العالم مع استمرار السيطرة المعرفية للمفهوم والنموذج الذي يمثله .

١٦ – اختيار الأمثلة الواقعية :

هذه الآلية توضح فشل المفهوم في حالة التشغيل الواقعي . وهي آلية يلجأ إليها كل الكتاب بلا استثناء . ومن أبرز الأمثلة أشيس تاندي في تعرضه لمفهوم « الدولة » وتوضيحه كيف أن الدولة قد فشلت في تأمين المواطن . وأيضًا أوتو أولريخ في مفهوم « التقنية » الذي يوضح أن التقنية لم تنجح إلا في جلب التعاسة للبشر .

١٧ - الطباق :

هذه الآلية استعرنا تسميتها من البديع . حيث يذكر النقيض بنقيضه . وحيث يستدعي المفهوم مفهومه النقيض . وقد استخدمت هذه الآلية في أكثر من دراسة في الكتاب . ومن أهمها دراسة كلود ألفاريين لمفهوم « العلوم » حيث يستدعي مفهوم التنوع المعرفي كمفهوم بدليل نقيض ومضاد لمفهوم « وحدة المعرفة » .

١٨ - فضح التلبيس :

ويمكن تسمية هذه الآلية أيضًا الكلام الجديد لو أردنا استخدام تعبير تشومسكي . والتلبيس في اللغة هو الخلط والتدليس . وآلية فضح التلبيس تهدف إلى تعرية الخلط الذي حدث للمفهوم ، وتوضيح كيف اكتسب المفهوم معنًى غير معناه الأصلي ولماذا حدث هذا ؟ فهي آلية تفضح المفهوم وتفضح السلطة التي ارتبط بها المفهوم.

على سبيل المثال في مفهوم « العلم » يقوم كلود ألفاريس بفضح عملية أسماها إعادة التسمية ، حيث يقوم التنمويون بإعادة تسمية الأشياء وتلبيس المفهوم لمداراة فشلهم وعجزهم .

١٩ - التناقض داخل المفهوم :

هذه الآلية تستخدم لتوضيح التناقض الداخلي في المفهوم ، ومن ثم تهافت المفهوم في ذاته ، ومن أبرز الأمثلة في كتاب قاموس التنمية نجد هاري كليفر في مفهوم « الاشتراكية » الذي يوضح كيف أن المفهوم الذي ينادي بسلطة الشعب ، إنما يحتوي أساسًا على فكرة الهندسة الاجتماعية وفرض السلطة على الشعب . وكذلك أوتو أولريخ في مفهوم « التقنية » وأشيس ناندي في مفهوم « الدولة » وكلود ألفاريس في مفهوم « العلم » .

٢٠ - كيفية ارتباط المفهوم بالسلطة :

هذه الآلية تهدف إلى فضح الآثار النفسية للمفهوم على المتلقي من خلال توضيح أن المفهوم يكتسب سلطة المعرفية من ارتباطه بالسلطة السياسية . وهذه الآلية قد استخدمت أكثر من مرة ، نذكر منها على سبيل المثال خوسيه ماريا سبرت في « التقدم » . وسيرج لاتوش في « مستوى المعيشة » .

٢١ - فضح التحيز في المفهوم :

غرض هذه الآلية الأساسي هو إنكار علمية وموضوعية المفهوم المزعومة . وبالتالي إنكار عموميته وكونيته وتوضيح خصوصيته وتاريخيته ، وتتكرر هذه الآلية في العديد

من المفاهيم نذكر منها مفهوم « السوق » مع جيرالد برتو . ومفهوم « الدولة » مع أشيس ناندي .

٢٢ - طرح النموذج البديل :

تتجلى هذه الآلية كأوضح ما يكون في دراستي المشاركة والفقر وكاتبهما واحد هو مجيد الرحمن الذي يقدم في الحالتين فكرة النموذج الروحي المتجاوز ، كبديل للنموذج المادي الاقتصادي ، ففي مفهوم « الفقر » يطرح مجيد الرحمن مفهوم الفقر الاختياري النابع من الزهد . وفي مفهوم « المشاركة » يطرح مجيد الرحمن قضية البعد الروحي كأساس لاستعادة روح المشاركة الإنسانية . وفي الحالتين نجد أن مجيد الرحمن يستلهم التراث الإسلامي ويستعيده سواء في بعده الصوفي أو في بعده التشريعي ، لطرح نموذج بديل للنموذج التنموي الغربي .

ونعتقد أن أهمية هذه الآلية تكمن في كونها آلية بنائية لا هدمية فقط ، ومن ثم يمكن استخدامها في بناء خطاب جديد ، وهو ما سنحاوله بإذن الله في خاتمة الدراسة .

ثالثًا : قاموس التنمية :

١ - الاشتركية ... (هاري كليفر) :

مدرس في قسم الاقتصاد في جامعة تكساس بمدينة أوستن . يدرس منذ الستينيات (المقاومة الشعبية في مواجهة الرأسمالية) . ويحاول أيضًا فك شفرة المحتوى التكتيكي والاستراتيجي للنظرية الاقتصادية وسياستها . واحد من قلة من الاقتصاديين في الولايات المتحدة الذين ينقدون الرأسمالية والاشتراكية معًا . ويبحثون عن بدائل ضمن حياة الجماهير الخلاقة .

يطرح كليفر منذ البداية تناقضًا واضحًا في الفكر الاشتراكي « فرغم أن الاشتراكية تنقد أساس التنمية الرأسمالية إلا أنها لا ترفض المشروع التنموي . وإنما يصر الاشتراكيون على تبني مشروع تنموي بديل هو المشروع الاشتراكي » .

وهو يرى أن هذا ينطبق بشدة على العالم الثالث ، حيث « ارتبط المشروع التحرري بالمشروع الاشتراكي » وحيث لعبت المعونات السوفيتية دورًا مهمًا . وهو يتساءل عن الفرق بين المعونات القادمة من الغرب والمعونات القادمة من السوفيت ؟

ويرى كليفر أن الثورات الشعبية التي أطاحت بالحكم الشيوعي عام (١٩٨٩م) قد وضعت التجربة الاشتراكية برمتها موضع الشك . الآلية المستخدمة هنا هي مساءلة

المفهوم وفحص الواقع . نستطيع أن نقول : إنه يقوم بعملية سبر للمفهوم من خلال طرح أسئلة تتعلق به . وأيضًا تجريب المفهوم سواء تاريخيًا أو عمليًا في الواقع الحالي .

السؤال التالي الذي يطرحه يتعلق بطبيعة الأنظمة الشرق أوروبية ، وكونها أنظمة شمولية ، وبالرغم من ذلك أهمية المكاسب التي حققتها في المجال الاجتماعي . وهذا التساؤل ينضوي كما أسلفنا تحت آلية سبر المفهوم ، في محاولة لوزن القائمة في مصالحته وضدها . وهو تساؤل يؤدي إلى طرح قضية الاشتراكية والديمقراطية ، ومن ثم قضية التخطيط وتركيز السلطة بشكل آلي .

وهو يخلص من هذه التساؤلات أو لنقل من هذا السبر إلى طرح إشكالية محددة داخل الفكر الاشتراكي وداخل مفهوم الاشتراكية ، حيث يجد كليفر أن ثمة منحنيين دلاليين متعارضين في المفهوم (الأول يؤكد عليه النقاد الرأسماليون وهو أن المفهوم يحبذ التخطيط الاجتماعي والاقتصادي العمدي ، ولا يحبذ التكيفات الآلية التي تحدث في الأسواق الرأسمالية) .

(والثاني يؤكده الاشتراكيون ، وهو أن المفهوم يؤمن بأنه بإمكان البشر التعاون كي يقرروا معًا مستقبلهم الجماعي بطرق تفوق بكثير الطرق الممكنة في ظل الاستغلال الرأسمالي والأسواق) وبمعنى أن السبر أدى إلى تحديد محتوى المفهوم الدلالي في مجالين متعارضين .

بعدئذ يقول كليفر : (كانت فكرة الاشتراكية حلمًا عانق البشرية طويلًا . حلمًا ظهر أول ما ظهر في أوروبا الغربية في نفس الوقت الذي انبثقت فيه الرأسمالية والثورة الصناعية) .

ويتابع (ما كان حلمًا بالأمس يجوز أن يصير واقعًا اليوم أو غدًا ؛ ومن ثم حاول الحالمون وأتباعهم النضال لتمويل العالم سواء ككل أو كأجزاء ، سواء بالثورة أو الإصلاح أو بتأسيس مجتمعات تجريبية) .

هنا ينبهنا كليفر لفكرة الهندسة الاجتماعية الكامنة في المفهوم . فثمة دائمًا من يعتقد بإمكانية تقديم الحلول للآخرين . ويحاول إجبار هؤلاء على اعتناق هذه الحلول .

ثم يلجأ كليفر لآلية رصد تاريخية المفهوم ، وكيف ظهر ومتى فيقول : « يبدو أن أول ظهور لمفهوم (الاشتراكية) عام (١٨٣٢م) في جريدة العالم La Globe الفرنسية التي كان يملكها أحد أتباع سان سيمون والمدعو بيرليروه . واستخدمها في الثلاثينيات أيضًا أتباع روبرت أوين في انجلترا . ولقد ظهر المصطلح في خضم بحر متلاطم من

الأفكار الإصلاحية والثورية . وتغير معناه مع تغير الرأسمالية والصراع من أجل تخطيها » . ويرصد كليفر ظاهرة مهمة في هذا الصدد وهي أن كلًا من سان سيمون وأوين كانا من الارستقراطية أو رجال الصناعة أي من النخبة وأن كلاهما كان يؤمن بهرمية شديدة في مجتمع وهمي منظم من أعلى . « ويعتبر بعض المراقبين والباحثين أن سان سيمون هو سلف الفكر التكنوقراطي في القرن العشرين » . وهنا يؤكد كليفر على الرؤية النخبوية التي جمعت كل أسلاف الفكر الاشتراكي ، والذين كانوا يعتقدون في أهمية التنظيم السري الثوري للإطاحة بالحكم الرأسمالي القهري .

ما لم يقله كليفر هنا أن هذه الرؤية المانوية هي روح العصر وروح الفكر الغربي المبني على التناقض (خير / شر ، أو أنا جيد مقدس / وآخر شرير دنس) . وقد تبنى ماركس وإنجلز ومن بعدهما لينين كما يقول كليفر هذه الفكرة وركزوا على دور الحزب ، وخاصة عند لينين ، بينما يركز ماركس على أهمية الاستحواذ على سلطة الدولة ويقول : (إن على العمال أن يسعوا لتركيز مطلق للسلطة في أيدي الدولة ومؤسساتها) .

ويركز كليفر في سرده لصيرورة المفهوم التاريخية على البلاشفة باعتبارهم ممن حولوا المفهوم إلى واقع . ويؤكد على أن بعض الشيوعيين الراديكاليين والفوضويين مثل روز لوكسمبرج ، ومن عرفوا باسم شيوعي المجالس قد رفضوا حل لجان المصانع . وتميل السوفيتات إلى أبواق للحزب ورأوا في ذلك طرحًا مضادًا لطروحتهم حول السلطة الشعبية . هنا كليفر يحاول بأمانة أن يوضح كيف أن المفهوم فضفاض ، ويحتوي الطرح ونقيضه ، أي يحاول توضيح التناقض داخل المفهوم .

وينتقد كليفر التوجه الاشتراكي داخل النموذج السوفيتي ملاحظًا أن الأهداف مشتركة بينه وبين النموذج الغربي وخاصة على المستوى الاقتصادي « حيث سنجد تحت المقولات الاشتراكية الجوفاء طريقة مختلفة في تنظيم تراكم رأس المال » . وهنا يذكر كليفر بعض المنتقدين المحدثين من المفكرين ، مثل : جيمس ، ودونا فسكايا ، وهو كايمر وكاستور باديس الذين رفضوا النموذج السوفيتي واعتبروه بعيدًا كل البعد عن الاشتراكية التي يؤمنون بها . هنا يتوقف كليفر ليلاحظ أن المصطلح في ذاته لم يتعرض لنقد ، وأن مشكلة هؤلاء المفكرين تكمن في قبولهم المفهوم كبديهية دون مراعاة رؤية الناس ذاتها للمفهوم ، وكراهيتهم له أو قبولهم له . المشكلة دائمًا هي أن الاشتراكية نسق اجتماعي مفروض منظم موحد . فثمة في داخل كل الأدبيات الاشتراكية دائمًا رؤية معينة لنسق اجتماعي مبني بشكل معين . ويرى كليفر أن هذا « يعيد إنتاج أحد أهم الخصائص التي

تميز المجتمع الذي يحاول الاشتراكيون أن يحلوا محله » وتلك الخاصية هي إخضاع التنوع الاجتماعي للقياس المعياري ، أو ببساطة الهندسة الاجتماعية العصرية . هنا يلاحظ كليفر مشكلة التناقض الداخلي في المفهوم ، وأيضًا مشكلة الهوة القائمة بين الفكر والممارسة .

ويلاحظ أن بعض الماركسيين المحدثين فيلكس جواتاري وأنطونيو نجري قد لاحظا هذه الإشكالية وعرضاها باستخدام الخطاب ما بعد الحداثي ، حيث رأيا أن أسلوب السرد الرئيسي الذي انتهجه ماركس في رأس المال يلائم أسلوب السرد الرئيسي الرأسمالي المفروض على العالم ، وأن رفضه للطوبويات هو رفض أسلوب سرد رئيسي على البشر ، بيد أن كلامه المطلق عن الاشتراكية دون معالجة إشكالية التنوع هو نوع من أسلوب السرد الرئيسي المفروض في ذاته .

هنا يستخلص كليفر آلية مهمة جدًّا هي تجزئة دلالة المفهوم والتعامل معه بأسلوب الفصل بين الدلالات الموجودة فيه ، ومن ثم التخلي عن المفهوم ذاته وتقويضه .

فكليفر يرى أنه من الأفضل « التخلي عن مفاهيم الاشتراكية والتنمية الاشتراكية » « وأن نحدد ماذا نريد دون محاولة تلبيسه بشعارات تاريخية جوفاء ؛ من ثم نستبقي ما نريده ، ونعتقد أنه جيد وحقيقي ولا نقع تحت طائلة التلفيق أو التوفيق أو تحمل ميراث مفاهيمي اتصالي نحن منه براء » .

٢ - الإنتاج ... (جان روبرت) :

سويسري يعيش في المكسيك منذ أكثر من عشرين عامًا ، ورغم أنه معماري فإنه يكرس معظم وقته للبحث في تاريخ الضمير الحديث والكتابة عنه . وقد انغمس بكليته في التاريخ الحضاري للقرن (١٩) باحثًا عن البناء الاجتماعي لمفهوم الطاقة ، وتأثيره على إدراك الإنسان للزمن والمكان . وبعيدًا عن أبحاثه الاجتماعية ، يشارك روبرت في تصميم وبناء مراحيض بدون آلات ضخ .

يدخل روبرت لمسح وتقويض مفهوم « الإنتاج » مدخلًا دراميًّا فيقص علينا قصة (دون بارتولو) المكسيكي الذي يعيش في كوخ خلف بيته ويحكي لنا كيف بنى السيد بارتولو منزله من الصفيح والورق المقوى واللدائن . وكيف يعيش دون بارتولو على زراعة قطعة أرض مجاورة لمنزله بالذرة التي تروى بمياه الأمطار .

ويستمر المقال كقطعة من السجاد العجمي المموه قطعة تسجيلية تتلوها قطعة تحليلية في لحنة رائعة تستعير تقنيات الفيلم الوثائقي الذي قدمته المدرسة الكوبية في الستينيات

حيث تتداخل كل الإمكانيات الفيلمية معًا من رسوم وتسجيل ومقابلات وإحصاءات وأشياء كثيرة أخرى . روبرت يقدم لنا إذن قطعة فنية تتميز بما يتميز به الفن ، أي أنها عمل إبداعي يحمل شحنة وجدانية . وتلك سمة خاصة بهذا البحث .

في أول فقرة تحليلية يتقصى روبرت تاريخية مفهوم الإنتاج من خلال تقصي تطوره الدلالي . « فالإنتاج كمفهوم يشتق من الفعل اللاتيني Producere والذي يعني إظهار الشيء من طي الخفاء ، ويشير بصفة عامة إلى تحقق الوجود بالإمكانية » ، أي تحول الوجود بالإمكان إلى وجود بالفعل « فالإنتاج هو الحركة من الخفاء إلى الظهور » . وهو يؤكد هنا على فكرة القداسة الكامنة في هذه الحركة .

ويتابع روبرت حركية دلالة المفهوم فيقول : « إنه في العصور الوسطى الأوروبية احتفظ مفهوم الإنتاج بمعناه القديم » . ويستمر (أحيانًا استخدم المفكرون المفهوم كمرادف للخلق ، وبالطبع كان « الرب » وليس « الإنسان » هو المنتج) . (وفي القرن الخامس عشر أوضح نيقولاس القوسي الفرق بين الخلق والنتاج عندما كتب أن الرب خلق العالم من لا شيء بينما الطبيعة تظهر فقط ما خلقه الرب من قبل) ويعتبر روبرت هذا تطورًا فعليًا في دلالة المفهوم ؛ إذ إنه حدد مجال القداسة في خلق الرب وليس فيما تنتجه الطبيعة . الخطوة الثالثة في تطور المفهوم جاءت مع عصر النهضة حيث « سار الإنسان حكيمًا إذا ما طمح مثل بروميثيوس إلى تخليص نفسه من قيود الطبيعة » . وهو يستدرك « بيد أن هذا المزاج البروميثيوسي لم يكن يدعي إنتاجًا فالطبيعة والطبيعة وحدها هي الملكة المتوجة وأصل كل إنتاج » .

هنا حدث نوع من الدمج بين الرب المقدس والطبيعة المنتجة . وصار الإنسان في مواجهتهما . الفكرة هنا هي حلول اللّه في الطبيعة . وتوق الإنسان للحرية في مواجهة الأشياء المقيدة له .

من ثم نموذج بروميثيوس المتمرد على الآلهة . وفكرة العودة للمصادر اليونانية . فكما يقول برتراند راسل : « يحب كل إنسان أن يكون إلهًا لو كان هذا ممكنًا . وقلة ترفض إدراك استحالة هذا ولا تعترف بها ، أولئك هم الناس الذين صيغوا على نموذج شيطان ميلتون ، وهم يجمعون مثله بين النبل وانعدام التقوى ، ولا أعني بانعدام التقوى غياب المعتقدات الدينية وإنما أعني رفض الاعتراف بمحدودية سلطة الكائن البشري » ، في فجر الحداثة المرحلة الثالثة من مراحل تطور المفهوم .

فقد بدأ مفهوم الإنتاج في إعطاء معنى ضمني يتضمن مقولة اتحاد أشياء معينة معًا لتوليد شيء جديد تمامًا لا يمكن اختزاله لمكوناته الأولية . من ثم كان « الرب هو الخالق ، والطبيعة هي المنتج ، والإنسان هو الصانع » . أي كانت ثمة مجالات دلالية مختلفة تفصل بين المقدس والطبيعي والإنساني . مع الرومانسية والنزعة العضوية وتداخل الإنسان في الطبيعة وبزوغ فكرة الإنسان الفنان الخالق صار الإنسان هو المنتج بالكسر والمنتج بالفتح . أي صار المفعول به والفاعل . ولقد اكتسب المفهوم دلالته الحالية التي تعني التحقق مع كانط وجوته . وأنه قدره حيال البشر .

المرحلة الأخيرة في تطور المفهوم هي التي بدأ روبرت بها رحلته الدلالية وهي مرحلة التنمية وغزو العالم بمفهوماتها . والمرحلة التي سار الإنتاج فيها هو الإنتاجية وتطابق الدال مع مدلوله والضمني ، حيث صار الإنتاج هو مجال العلم والتقنية . ولا يجب قياسه من منطلق الإنسان وراحته وإنما من منطلق الكم المنتج .

بعد هذه الرحلة الدلالية يعود روبرت لفقرة تسجيلية يروي لنا فيها كيف سأل السيد / بارتولو يومًا عن مزرعته الصغيرة وكيف أن البعض قادر على الزراعة والبعض الآخر عاجز عنها ؛ وكيف أجاب برتولو بأن الزراعة تحتاج إلى كرامة وموهبة وقدرة روحية . ويقول روبرت : فهمت «معنى أن يولد المرء وعنده تلك القدرة . فهذا يعني أنه بإمكانك تذوق الذرة الجيد وكذلك بإمكانك إنتاج تلك الذرة » .

يعود روبرت بعدئذ لتقصي تاريخية المفهوم من خلال تقصي استخدامه في المجال الفكري . وهنا نرى آلية عمل تقويضية تبني على محورين ، المحور الأول لغوي / تاريخي . والمحور الثاني تاريخي / فكري . في المحور الأول يهتم الباحث بتتبع تطور دلالة المفهوم . ويتتبع في المحور الثاني استخدام المفهوم في مجال محدد ، وهو هنا الاقتصاد .

يكتب روبرت « أن الإنتاج صار مفهومًا اقتصاديًا عندما تحول إلى مصدر للقيمة . وقد شاع استخدام مفهوم الإنتاج الاقتصادي على يد الفيزيو قراطين وهم مجموعة من المفكرين الفرنسيين الذين اعتقدوا أن كل الثروة تأتي في التحليل الأخير من قدرة الأرض الخلاقة » وقد قسموا العالم إلى ثلاث طبقات :

١ - أصحاب الأرض .

٢ - زراع الأرض .

٣ - الحرفيين والصناع والتجار .

وقد أطلقوا على الطبقة الثالثة اسم الفئة غير المنتجة لأنها لا تضيف شيئًا إلى قيمة الإنتاج السنوية ، بمعنى أن الإنتاج هنا أصبح قيمة مقاسة ، أي خضع للفكر الاقتصادي وتلك نقطة تمفصل حاسمة في تاريخية المفهوم كما يرى روبرت . ومن ثم ينتقل مرة أخرى لدون بارتولو ، وهو هنا يقدم لنا تاريخية الشخص ومنشأه .

ونود هنا أن ننوه بأن استخدام روبرت للفظة « دون » والتي تعني السيد وهي من ألفاظ النبالة الأسبانية ، إنما يقصد منها التنبيه دائمًا على القيمة الروحية لهذا الرجل الفقير الفلاح القادم من مقاطعة جيريرو الزراعية ، (الذي يفخر بقدرته على إطعام أسرته « خبزًا له طعم » وليس ذلك الشيء الماسخ الذي يباع في الأسواق الحكومية المدعومة . إنه رجل القيم . يعرف كيف يزرع وكيف يعتني بما زرع » .

يعاود روبرت فحص تاريخية مفهوم الإنتاج فيقول : « إن المفهوم الحديث للإنتاج الاقتصادي يقلب العلاقة التي أقامها الفيزوقراطيون رأسًا على عقب » . فهذا المفهوم يعتبر العمل بوصفه مصدرًا للقيمة . ويعتبر دي كونديياك أول من عبر عن هذا الرأي .

يعود روبرت لبرتولو فيخبرنا بطقوس الزراعة والحصاد والاحتفالات المصاحبة لها في فقرة نحس بأنها « ملونة » زاهية لو استعرنا نموذج الفيلم السينمائي ثانية ، وهو يستمر بعدئذ في تتبع تاريخية المفهوم . وهنا يستقر بنا عند آدم سميث أبو بكر الاقتصادي الحديث الذي أكد في كتابه المهم « ثروة الأمم » على أهمية العمل كمصدر للقيمة .

عند هذا الحد يتداخل العمل التسجيلي مع العمل التحليلي . فروبرت في فقرة عنوانها عن القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية ، يخبرنا بأن « دون بارتولو مثله مثل العديد من سكان الضواحي ، يبذل قصارى جهده للحفاظ على بعض من تقاليده في ظروف معادية غير مواتية . فهو يزرع أرضه على هامش المدينة . ولا ينفق أموالًا على أرضه لأنه يختار بذوره من أفضل كيزان الذرة التي تنتجها أرضه ، ويستخدم الفضلات كسماد ويعتمد على عمله وعمل أسرته . ولو قيمنا عمله وفقًا لقواعد الربح الاقتصادية لقلنا : إنه عمل غير مربح » . ولكنه يقول في نهاية تلك الفقرة : (بيد أن سكان الضواحي المكسيكيين يعرفون أن الذرة القادمة من مزارعهم الصغيرة لها مذاق خاص . وأنهم يقولون : إن لها طعمًا) .

ثم يعود بنا روبرت مرة ثانية لتاريخية المفهوم مع ريكاردو الذي « عادل ما بين الرفاهية والثروة من خلال القيمة التبادلية . ومن ثم انفصلت العلاقة بين المفهوم

الاقتصادي للإنتاج والمفهوم القديم الذي يحتوي على معنى القداسة انفصالاً تامًّا » .

لقد صار الاقتصاد هو اعتقاد الإنسان على قيمة مجردة ، أو البديل العام المنشود . ومن ثم لم يعد من المقبول المشاركة بين الناس طالما لم تؤد هذه المشاركة إلى تراكم هذا البديل . هنا يقارب روبرت بين مفهوم الإنتاج الاقتصادي الذي يتكلم عن الطاقة المتحركة ، وبين الكرامة وقدرات الفرد . « الطاقة تحفظ وتنتشر كميًّا ، إنما الكرامة شيء آخر ، لا يقاس ولا ينشر . إنه شيءٌ يشع من جسد المرء . ولو وافق الجو والعوامل الأخرى ينتقل هذا الشيء للزرع ويخرج معه » .

إن ما يتكلم عنه روبرت هنا هو ما نسميه « النفس » تلك الكلمة العامية التي تصف شيئًا لا يوصف فتشتق من النفس البشرية هذا الشيء الذي لا يعرف .

هذا السر لا يعرفه الاقتصاد ومن ثم لا يتعامل معه . فالمشكلة الأساسية التي يعالجها الاقتصاد هي مشكلة التوزيع . فالتوزيع هو الشرط الضروري لتحقيق القيمة التبادلية للسلع الناتجة من عملية الإنتاج . مرحلة ماركس عند روبرت تمثل مرحلة تحديد دور البشر في التاريخ من خلال الإنتاج . فيكتب ماركس « لقد ميز البشر أنفسهم عن الحيوانات عندما بدؤوا في إنتاج الظروف المادية الضرورية لحياتهم عندما أنتجوا حياتهم المادية إنتاجًا غير مباشر » لقد لاحظ ماركس عملية مهمة جدًّا هي عملية تحول المنتج إلى بضاعة وسلعة ، أي اكتسابه قيمته التبادلية ومن ثم دخوله للسوق ، وبالتالي يصير غرضًا للاستهلاك . ولا يمكننا أن نفرق بين الإنتاج والاستهلاك إلا في وجود السوق ، أي في وجود تلك المسافة والانتقال . إن الزارع الذي يزرع من أجل سد حاجته لا يحتاج إلى توزيع وبالتالي لا ينتج قيمة تبادلية . ومن ثم فهو لا ينتج وفقًا لعلم الاقتصاد الحديث . والحقيقة أنه لا ينتج فائض توزيع ، ومن ثم لا يدخل في اعتبار الاقتصاديين المحدثين الذين يهتمون بالأرقام فقط ولا يضعون في اعتبارهم حياة البشر . إنهم السكان ويعني ذلك بالنسبة لهؤلاء الخبراء تحويل البشر ، الآحاد والجماعات ، إلى مفهوم علمي ومطلق وإحصائي هو السكان ينزع عنهم حيواتهم ؛ ومن ثم يشوه حاضرهم ، ويلغي ماضيهم ، وينفي مستقبلهم . ومرة أخرى يأتي دون بارتولو في سياق الدراية في شكل استعادة للماضي ، أو ما نسميه بلغة السينما « فلاش باك » فروبرت يذكر بعض المحادثات التي جرت بينه وبين دون بارتولو ويستخلص منها الفرق بين سلوك بارتولو وبين الإنتاج كما يفهمه الاقتصاديون المحدثون . « إن كل شيء بيد اللّه في نظرية بارتولو وقرنائه . بينما يحاول الاقتصاديون المحدثون تحديد وعزل والتحكم في كل العناصر الإنتاجية . وبينما

يأمل المزارع التقليدي في كرم اللّه ، يتوقع المنتج الحديث التفاصيل الكمية لربحه » إن ناتج المزرعة الصغيرة محدد ومتعدد ، نتذوقه مباشرة ونتمتع به في خضم طقوس الحصاد والطهي والتذوق . وعند الاقتصادي كل هذه المتعة لا قيمة لها ، فثمة قيمة واحدة مجردة هي قيمة النقود . (إن الفطيرة الاقتصادية بلا طعم ، ولكن لها قيمة نقدية) .

يتدخل ماركس مرة أخرى ، أو بالأحرى ، يستعير روبرت ماركس كرة أخرى حيث يذكر أن « المخطط الماركسي لمقولة الإنتاج لا يمكن أن يؤدي الطبيعة مطلقًا » . ويعلق روبرت « أنه بعد أربعة عقود من أحلام التنمية آفاق العالم على حقيقة مرعبة . فالإنتاج المتزايد لا يعادل السعادة والرخاء » .

إن ما نشاهده على حد تعبير روبرت هو « حرب على الاعتماد على النفس والاكتفاء بالذات تلك العقيدة ذات الجذور الراسخة في ثقافات معينة ، حرب هي حرب على الطبيعة ذاتها » .

هنا يعود بنا روبرت إلى نهاية القرن (١٩) عندما سادت فكرة عبادة الأرقام باعتبارها المعبر الحقيقي والوحيد عن الموضوعية والعلم ؛ من ثم أصبحت مجموعة من الأرقام مقياس رخاء الأمم وسعادتها . ومن ثم ظهرت للوجود فكرة الناتج القومي الإجمالي ؛ ذلك المفهوم الخرافي الذي لا يتفق اثنان على تعريفه . نلاحظ دائمًا أن روبرت ينزع إلى السخرية من المفاهيم الاقتصادية الحديثة من أجل تبيان تهافت دلالتها . إنها آلية أخرى من آليات تقويض المفهوم المستخدمة في دراسة روبرت .

يقول روبرت : « إن مزرعة جاري لا تضيف شيئًا للناتج القومي الإجمالي للمكسيك » ويفسر ذلك بأن بارتولو ليس لديه سوق لمنتجاته ومن ثم فلا وجود لقيمة تبادلية كامنة فيها . وينقلنا روبرت مرة أخرى إلى العلاقة بين الاقتصاد والسلطة من خلال توضيح آليات إجبار المزارعين على بيع ناتج زراعاتهم (المحصول) ليتم (تصديره للأسواق العالمية ليباع هناك كطعام متميز للذواقة ، ومن ثم يصير إنتاجًا يخدم اقتصاديات الدولة . على عكس الحادث عندما يأكله المزارعون) .

(إن مفهوم الناتج القومي الإجمالي يعبر عن إيمان الاقتصاديين بأن العالم سوق كبير واحد تتنافس فيه الأمم لتحتل الصدارة الاقتصادية وتحظى بالاحترام بمعنى أن الإنتاجية التي صارت معيارًا سلوكيًا ، قد أضحت الظرف المناسب كي يحظى أي شخص بمشروعيته) .

ومرة أخرى يعود روبرت لبارتولو واصفًا إياه بأنه خارج الزمان . (فالاقتصاديون

يقولون بأن نمط الاعتماد على الذات والاكتفاء بها قد مات منذ أمد بعيد) . لكن روبرت يتابع « إن جاري يذهلني ويجبرني على التساؤل والتأمل . إن ثمة شيء غامض كامن في عمله الذي يتضمن الجهد المتعاقب من النساء والرجال » . « إن وجودهم وأحكامه يضعان « إنتاج » الذرة داخل رؤية كونية متكاملة لا تحول الطبيعة لمجرد موارد وإنما تخدم استقلالها » . على العكس « يرى الناس الآن كيف أن عمليات الإنتاج ذاتها تلوث البيئة » لقد خلق الإنتاج آلية عكسية ، هي إعاقة الإنتاج والفاقد والهالك أن الإنتاج الضخم للبضائع الحديثة والخدمات والصور يتطلب انتشار عدم القيمة وتدمير الثقافات ونهبها » .

نحس هنا أن روبرت يستخدم مفهوم عدم القيمة بنفس المعنى الذي يستخدمه أهلنا في مصر بمعنى فقدان الاحترام وفقدان الأخلاق . وليس فقط بالمعنى الاقتصادي . وهو يؤكد أن علم الاقتصاد يعمل على حجب رؤيتنا للخراب الحقيقي الناتج عن الإنتاج ، من خلال الأرقام والإحصائيات والجداول التي تبتعد بنا عن جوهر الأشياء وحقيقة ما يحدث .

ويختتم روبرت مقاله بفقرة عنوانها عن الطبيعة والتاريخ ، يبدؤها بالكلام عن جمال مزرعة دون بارتولو الكامن فيها لا في حجمها ولا ما تنتجه ، وكيف أن المزرعة تمثل لهذا المكسيكي الفقير قيمة كبرى في إطار الزمان والمكان . إنها استعادة أهم الأشياء في كينونته كإنسان له تاريخ وهي : الروح .

وينهى روبرت تلك الفقرة قائلًا : « لقد كانت التنمية طوال أربعة عقود هي المفهوم المحوري الذي يصور العلاقة بين الشمال الصناعي والجنوب . وكان مفهوم الإنتاج هو المفهوم العلمي الذي يصوغ هذه العلاقة . فعندما يتحول الجنوب إلى الإنتاج الاقتصادي سينمو الجنوب ويتحول حقًا .

ويتابع « علينا الآن أن ننظر لمفهوم الإنتاج وظله وهو مفهوم انعدام القيمة . فالإنتاج يتطلب مبدأ التدمير بلا رجعة . وهذا المبدأ ناتج عمليات يمكن تحديدها تاريخيًا . وتلك العمليات هي الإنكار المتزايد للتقاليد التي تجذ الكفاف والاعتماد على النفس وانكار الظرف الإنساني الذي تحدده الثقافات . وأن انعدام القيمة هو الذي يجعل بإمكان المرء أن ينتج إنتاجًا مكثفًا ، وهو أيضًا الجذر التاريخي لكل الكوارث البيئية الحديثة » .

٣ - البيئة ... (فولفجانج ساكس) :

يبدأ ساكس بحثه بقوله : إن مصطلح (البيئة) يحمل في طياته فكرة التناقض الوجداني فبينما نُحت المصطلح أساسًا لإدانة سياسات التنمية ، فإنه صار علمًا خفاقًا يرفع

لإعلان بداية عهد جديد من عهود التنمية (ويكمل ساكس) فالأمية التي أفسحت الطريق لسيطرة المؤسسة التعليمية ، والفقر - الذي أتاح الفرصة للتدخل الاقتصادي - يأتي شعار المرحلة القادمة والذي باسمه تنطلق موجة جديدة من موجات التنمية .

نلاحظ أن ساكس قد حدد الشعارات التي رفعت من أجل التنمية على أنها شعارات الأقوياء والأغنياء والنخبة ، وباسمها تتم رؤية الآخر على أنه الأمي والفقير المدمر ، أي تتم إدانته وتحقيره ، فالعالم هو عالمهم والغرض من تحويل المشكلة المحلية إلى مشكلة عالمية هو تأكيد السيطرة النخبوية ، ويرى ساكس أن التميز المقبول لتلك المشكلة لدى النخبة العالمية هو ذلك التفسير الذي يضخم ولا يقلل من مسؤوليتها الإدارية .

وكان هذا التفسير في رأي ساكس هو الأنساق الحيوية التي تلائم ملاءمة تامة رؤيتها المتفوقة من قمة الهرم الإداري في كافة المنظمات الدولية ؛ لأنه يقترح المجتمع العالمي ككل بوصفه نقطة التحليل الأساسية : أي التفسير الذي يكرس سيطرة النخبة .

ويكمل ساكس : كانت الرسالة بسيطة . فمن يريد النمو بعيد المدى عليه أن يبتعد عن استنفاد كل الموارد الآن . وقاد هذا الحدس إلى الكلام عن (الإدارة الكفئة للموارد الطبيعية) وتحويل إدانة التنمية إلى مجرد مشكلة الحفاظ على الموارد ، وبذا نجح الخبراء في تغييب الصراع بين النمو والبيئة ، وتحويله إلى عملية إدارية أي التأكيد مرة أخرى على الجانب الإداري في الحل .

في هذا الإطار يرى ساكس أن خطاب التنمية قد استدمج مصطلح البيئة ، أو بعبارة أخرى نجح الخطاب التنموي في إعادة تشكيل ذاته ليستوعب الخطاب البيئي الذي يدينه وبذا يتحول البيئيون من أعداء إلى خبراء ووزارات ومؤسسات تسهم في مسيرة التنمية لقد استوعبت الحكومات الأوروبية الحركات الخضراء التي تصاعدت في نهاية السبعينيات والثمانينيات باستخدام خطابها ذاته وتوجيهها له الوجهة الصحيحة أي في معاداة المتخلفين .

بيد أن ثمة مشكلة هنا كما يخبرنا ساكس ، تقوم في وجه التزاوج السعيد بين البيئة والتنمية . فلو قمنا بحماية البيئة ألن نفشل في القضاء على الفقر ؟

أليس النمو هو الحل السحري الذي نعطيه للفقراء ؟ لكن الخبراء لا يعجزون فعندهم حل سحري لكل شيء ، ويكمل ساكس : وفي غمضة عين اكتشف الخبراء أن الفقراء « كالعادة » مسؤولون عن تدمير الموارد ، من ثم يمكن أن نقدم لهم الحل السحري الجديد

(وهو الحل القديم في غلاف جديد كالعادة أيضًا) هذا الحل هو النمو من أجل إنهاء الفقر بوصفه استراتيجية لوقاية البيئة ، لا يهم أن هذا الحل يقلب النتيجة لسبب أو لآخر ، ولا أنه يتضمن تناقضًا منطقيًا في ذاته المهم أنه شعار ليبتلعه الفقراء ، فلو لم يعد هناك فقراء يحتاجون الأخشاب للوقود (كأن أخشاب الوقود للفقراء هي السبب الذي يدمر غابات الأمازون أو كأن الفقراء قد اكتشفوا الوقود الخشبي من فترة قريبة) أو يجهدون التربة (كأن الزراعيين البسطاء هم الذين دمروا التربة باستخدام السماد العضوي وتقنيتهم البسيطة التي لا تؤدي لتدمير الجزء الحيوي من التربة) ، فسيمكننا أن نحافظ على البيئة .

وهنا يلاحظ ساكس (أنه طوال الأربعين عامًا الماضية عندما تنكشف الآثار المدمرة للتنمية يتم مط العملية بحيث تستوعب الضرر والعلاج) .

يسمي ساكس هذا العلاج المؤسسي : النخبة البيئية أو الحكم البيئي ، ويقول في هذا الصدد : إن الأيكولوجية باختصار قد صارت شعار هذا الزمان ؛ لأنها في طياتها الوعد بتجميع ما قد تفرق وعلاج ما أصابه العطب ، باختصار : إنها الأمل في استعادة التوازن المفقود (وكأنه وجد يومًا ما) وفي الواقع فإن عجز المؤسسات الحديثة عن الرؤية أبعد من أنوفها ومصالحها الخاصة وعن حل ما تسميه الآثار الجانبية لأفعالها (لاحظ تخفيف حجم الناجم وقديمًا قالوا : كل مكرمة للغنى هي للفقر سبة ، فما يفعله الفقراء حين يحتطبون هو تدمير للبيئة ، بينما الأغنياء بتدمير حضارة بأكملها من أجل بناء سد أو إزالة غابة لاستخدام شجرها إنما هو أثر جانبي) .

وقد وصل هذا العجز إلى قمته ، إن عجزها رفيع المستوى يعتمد على لامبالاة تلك المؤسسات بكل العواقب التي لا تدخل في حساباتها المباشرة (ما لا يقاس لا يعترف به) ذلك هو شعار المؤسسات والخبراء ، هذا الغرام الشديد والإيمان القوي بالقياس والعياري والرقمي قاد إلى خلق أحد أهم مفاهيم البيئة التنموية وهو مفهوم (النسق) وهنا يوضح ساكس كيف أن لغة الأنساق ليست بريئة ، فهي تشكل إدراك المرء فلو نظرت إلى مأوى حيوي سواء كان بحيرة أو بركة أو غابة أو (أمنا الأرض) على أن هذا المأوى هو مجرد نسق فأنت تعني ضمنيًا أنه بالإمكان تحديد المكونات الأساسية التي تكوّن هذا المأوى (النسق) أي يمكنك عزلها وتجريدها ومن ثم السيطرة عليها ، بمعنى آخر : النسق يختزل الواقع المركب إلى عدد بسيط من المقولات المجردة .

إن لغة الأنساق تنظف الواقع من الخصوصيات المحلية (أي تحول الواقع إلى معيار

ونمط) إنها تخليه من الكيف والتفرد ولا يعنيها خصوصية أي موقف .

ويستمر ساكس : لا يمكن أن تقاوم لغة النسق رؤية المجتمعات الحية من موقع الرغبة في التحكم والسيطرة (أي رؤية النخبة للآخرين) فهذه اللغة هي لغة المهندسين والمديرين ، لغة الخبراء والمتخصصين ، لغة اخترعت لوصف المخلوقات على أنها (كليات) تحيا في حالة (توازن) ، لغة ميكانيكية صماء تسعى لكشف الآليات الحاكمة داخل هذا النسق بغرض الحفاظ على التوازن أي استمرار السيطرة والتحكم . إن غياب القيمة الحاكمة خارج النسق المغلق الذي تفترضه تلك اللغة يؤدي دائمًا إلى سيادة تلك الرؤية الإمبريالية التي تهدف إلى اتهام الآخر ونفيه ، وسواء كان هذا الآخر بشرًا أم حيوانًا أم نباتًا فهو مجرد (عنصر) في (نسق) .

بعدئذ يقوم ساكس بتشريح لفظ (البيئة) ذاته ويوضح كيف أنه يخدم بالتحديد مصلحة النخبة ويحمل في طياته تلك الرؤية الإمبريالية الالتهامية رغم حياده الظاهري فيقول : مثلًا بالمقارنة مع لفظ (الطبيعة) البيئة لا تتضمن أي حياة أو تعقيد ، إنها مجردة لا لون لها وتمثل السلبية بعينها .

نلاحظ هنا أن ساكس يحمل الطبيعة بمعان متجاوزة تتضمن الحياة والتفاعل والتركيب ، أي أن ثمة قيمة حاكمة متجاوزة في إطار التحليل الذي يطرحه ساكس . ساكس هنا يختلف كليًا عن علماء وفلاسفة التنوير الغربيين الذين رأوا الطبيعة موضوعًا للتحكم ، ومن ثم فالبيئة أكثر تعبيرًا عن هذه الرؤية المعرفية ، أو فلنقل : إن مقولة (البيئة) السلبية هي امتداد طبيعي لسلب الحياة من الطبيعة . ويكمل ساكس في نفس الخط : ولو نظرنا للمفهوم نظرة أعمق لوجدنا أن مفهوم (البيئة) لا وجود له في ذاته ، إنما هو شيء يحيط بشيء آخر وعادة هذا المحاط به لا يحدد ، فما هو هذا الشيء الذي تحيط البيئة به ؟ وما هي أهميته ؟ ولمن ؟ أسئلة بسيطة وساذجة كعادة كل ما هو مهم فهي أسئلة معادية للنخبة المتخصصة .

ويوضح ساكس هذا بجلاء من خلال إجابته قائلًا : في التقارير البيئية الدولية هذا الشيء الخفي هو الاقتصاد القومي ، (إن البيئة في هذه التقارير هي المجموع الجبري للعوائق المادية التي تقف في وجه تقدم النسق الاقتصادي) ، (وعادة فإن حل المشكلة البيئية الذي تطرحه تلك التقارير هو القفز بمستوى الاقتصاد إلى مستويات أعلى وأعلى من التعقيد وليس مساءلة النسق الاقتصادي في ذاتها) .

والاقتصاد هو الحل لكل المشاكل لأن الاقتصاد هو مجال الخبراء الأساسي ، حتى لو أدى هذا الاقتصاد إلى تدمير كل أنماط الحياة المختلفة والثقافات المتنوعة وماذا في هذا ، إنهم يدمرون البيئة ، فمن الضروري تدمير كل أشكال الإعاشة التبادلية بين الناس والطبيعة ، ويقول ساكس : يقوم الخبراء بدفع كل أشكال الإعاشة إلى الدمار ؛ لأن كل ثقافات الإعاشة ترتبط تمامًا بالطبيعة ، فهي تعيش عليها مباشرة ولا تحتاج للاقتصاد النقدي . هذا الاقتصاد الذي يدفع بهؤلاء الناس إلى السرطانية .

(إن علم البيئة الذي يهدف إلى التحكم في الموارد الطبيعية النادرة يتصادم مع علم البيئة الذي يأمل في الحفاظ على القيم المحلية المشتركة . وبهذه الطريقة فإن التخطيط القومي للموارد هو مجرد استمرار للحرب ضد الإعاشة) . ويختم ساكس رؤيته قائلًا : إن صور الأقمار الصناعية التي تمسح الأرض بحثًا عن المحاصيل والمناجم والمعادن والمراعي والغابات تؤكد هذا المفهوم الكوني المعادي للتفرد والخصوصية ، في هذه الصور نفتقد البشر والطبيعة التي يعيشون عليها وبها وما تعنيه لهم . إن التحكم في الموارد على نطاق عالمي ينزع إلى تجاهل السياق المحلي . وهذا التجاهل كان يسمى من قبل الاستعمار .

٤ - التخطيط ... (ارتورو اسكوبار) :

(عالم انثروبولوجيا من كولومبيا يقوم بالتدريس في كلية سميث بماساتشوستس . كتب دراسة ضخمة حول تاريخ الخطاب التنموي ، حيث حلل باستخدام رؤية فوكو مقولة التنمية بوصفها مجالًا معرفيًا ومنظومة ممارسات محددة ، ومن المهم في نظره تحديد سطوة هذا الشكل المعرفي ؛ وتبين أهميته الحاسمة بالنسبة لحركات التغيير الجذري في الجنوب) .

يقدم المؤلف بداية تعريفًا لمفهوم التخطيط من وجهة نظر معينة فمفهوم (التخطيط) يتضمن الإيمان بأنه من الممكن إنتاج وتوجيه صناعة التغيير الاجتماعي بشكل « إرادي » ومن ثم يستخلص الكاتب نتيجة مهمة من هذا المفهوم المعرف بهذه الطريقة وهي : أن مقولة إن البلدان الفقيرة يمكنها أن تسير سيرًا بطيئًا على نفس درب التقدم الذي قطعته البلدان ذلك عن طريق التخطيط ، صارت بدهية لا تقبل الشك ، وحقيقة منطقية لا تحتاج لإثبات .

الكاتب إذن يقرر منذ البداية أن المصطلح / المفهوم مثله مثل غيره من مصطلحات / مفاهيم التنمية قد تخطت مجالها الدلالي الذي انبثقت منه وتحولت إلى حقائق أو بديهيات لا تحتاج لدلائل . ويقرر كذلك ارتباط هذه المفاهيم / الحقائق برؤية أحادية

متمركزة حول الذات ، فثمة هدف هو الغنى وثمة طريق هو التخطيط وثمة آخر ضعيف ينبغي عليه ابتلاع وتقبل هذه الحقائق ، فنحن أمام رحلة تحول المصطلح إلى حقيقة وفرضها على الآخر .

يقول الكاتب : (لقد ارتبط مصطلح التخطيط ارتباطًا وثيقًا بصعود التحديث الغربي منذ نهاية القرن الثامن عشر . وأن خطط ومناهج وطرق التخطيط التي صدرت إلى العالم الثالث خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هي نتيجة لفعل وبحث سياسي واقتصادي وعلمي متراكم ومتحيز ، وهي ليست شبكات محايدة يمكن رؤية الحقيقة من خلالها بموضوعية ، وإنما هي محملة بعلامات التاريخ والحضارة التي أنتجتها . وبعدئذ يتساءل الكاتب : (كيف ظهر التخطيط في التجربة الأوروبية ؟) .

يطرح الكاتب رؤيته الفوكوية - نسبة إلى فوكو - من خلال منظومة التخطيط بوصفها ممارسة للسلطة وإجبار للآخر على السير في طريق ترسمه الذات السلطوية فيحدد ثلاثة عناصر أساسية لهذه العملية هي :

١ - (تخطيط البلدان في بداية القرن (١٩) كرد فعل لنمو المدن الصناعية) أي أن الصناعة وهي أساس عملية التحديث اقتصاديًا قد أجبرت على تخطيط البلدة وتحويلها إلى مدينة ، وما يستتبع ذلك من تغير في العلاقات الاجتماعية الداخلية .

٢ - هذا التغير الاجتماعي أدى إلى (ظهور التخطيط الاجتماعي وازدياد تدخل الإخصائيين والدولة في المجتمع باسم الاهتمام برفاهية الشعب) وازدياد دور الدولة في المجتمع ، وظهور الإخصائيين كفئة بعينها ذات ملامح خاصة ، وبالتالي ذات امتيازات خاصة وتحويل التكافل الاجتماعي إلى دور وعمل أدى إلى ظهور شكل جديد من السلطة الاجتماعية ، سلطة المنح ، أو سلطة الرفاهية المرتبطة بالاقتصاد .

٣ - هذه السلطة الاقتصادية الطابع تزايدت مع (اختراع الاقتصاد الحديث الذي تبلور في مؤسسة السوق) أي انفصال الاقتصاد عن المجتمع ، وتحوله إلى المجال المركزي للحياة وهكذا تضافرت العناصر الثلاثة لتأييد التخطيط بوصفه العلاج الأساسي لمشاكل (المدن المريضة) التي تحتاج (أطباء) واستخدم هذا المجاز المستعار من القطاع الصحي التخصصي بوصفه النموذج البدائي للعملية ، وهكذا سمعنا عن خلق (متنفسات) للمدن و (أهمية زيادة الدورات) وغير ذلك .

لقد ارتبطت العملية كما نرى بظهور الفكر الرومانسي ، والنموذج العضوي ، وكان

المتخصصون الصحيون هم أول من فكر في هذا العلاج الذي فرض (الصحة) على (المريض) .

بغض النظر عن رؤية (المريض) لذاته أو إحساسه (بمرضه) لقد تآكل المعنى الغني القديم للمدن ، وانتهت العلاقة الغنية والخاصة بين المدينة وساكنها مع سيادة النظام الصحي ... الصناعي وتحويل الفراغ إلى مساحة وحوسلة البشر . تلك هي مظاهر التخطيط المدني الحديث في القرن العشرين .

وباسم التدخل لمصلحة الضعيف صيغت تلك السياسات لإنهاء كل مظاهر الاستقلالية للفرد الاجتماعي عن جهاز الدولة (لقد فتحت العملية المسماة قهر الفقر المجال للتدخل الذي وصفه الباحثون بالاجتماعي) هذا التدخل أتاح الفرصة لإجبار الآخر على قبول صورته لدى الذات السلطوية ، وبالتالي قبول السلطة ، ولم يتم هذا دون مقاومة في مواقع كثيرة من العالم ، بيد أن سياسة المساعي الحميدة لحل المشكلات الاجتماعية باستخدام التخطيط قد استقرت في النهاية ، واستقرت معها صورة للحياة المنشودة .

وهكذا انبثقت كمية هائلة من القواعد والقوانين بغرض تقنين ظروف العمل والتعامل مع الحوادث وكبر السن وتشغيل النساء وحماية وتعليم الأطفال ، وصارت المصانع والمدارس والمستشفيات والسجون مناطق متميزة لتشكيل التجارب وطرق التفكير لتتماشى مع النسق الاجتماعي ، باختصار أدى ارتفاع الاجتماعي إلى ازدياد القيود الاجتماعية وإخضاع الناس للمعايير السائدة ، وكما يقول فوكو : (فإن التنوير الذي اكتشف الحريات هو الذي اخترع السجون كذلك) .

والكاتب حين يضع في اعتباره هذه النقطة يتجاوز النظرية الاقتصادية التي تربط بين التخطيط والتقدم الخطي . فهو يربط بين عملية معرفية تمت في عصر محدد وبين نتائجها الإجمالية ، ويتساءل حينئذ : ألا يمكن للمرء أن ينظر إلى الجانب المشرق – إن وجد – للتخطيط فقط ، دون النظر في نفس الوقت إلى الجانب المظلم للسيطرة ؟

ويكمل الكاتب : إن إدارة الجانب الاجتماعي قد أنتجت رعاية حديثين يعتمدون تمامًا على المتخصصين لاستيفاء حاجاتهم ، وأيضًا ينتظمون انتظامًا كاملًا في نسق الواقع – المدن وأنساق التربية والتعليم والصحة والأنساق الاقتصادية – الذي تحكمه الدولة وتتحكم فيه عن طريقة التخطيط . التخطيط يتضمن حتمًا تعبير وتنميط الواقع الحياتي وهو الأمر الذي يتضمن الظلم الفادح ومحو الاختلاف والتنوع ، ثم يربط المؤلف أخيرًا بين التخطيط

والترشيد مستلهمًا عبارة فوكو التي استعارها فيقول : (إن التخطيط يعيد تعريف الحياة الاجتماعية والاقتصادية وفقًا لمعايير الترشيد والكفاءة والانضباط ، والتي تتناغم مع تاريخ وحاجات المجتمع الرأسمالي الصناعي وليس مع حاجات وتاريخ العالم الثالث) .

ورغم أن الكاتب يصل بمستوى الخطاب إلى المستوى المعرفي الكامن خلف الاقتصادي والاجتماعي ويتجاوز الدلالات الظاهرة لظاهرة التخطيط إلى الآليات الكامنة في المفهوم والمؤدية إلى فرض السلطة وإلغاء التعدد ، فإننا نجد أن خطابه الخاص ما زال متأثرًا بالمستوى الاقتصادي من قبل استخدام ألفاظ مثل العالم الثالث وحاجات وتاريخ (فالرؤية المعرفية الكامنة في المفهوم لم تتضح تمامًا لدى الكاتب) .

ينتقل الكاتب بعدئذ إلى تحليل عملية تحول مفهوم التخطيط إلى فعل مؤسساتي في العالم الثالث ، فيحدد بداية بعدًا مهمًّا جدًّا يتصل بخصوصية التخطيط في (العالم الثالث) .

ففي مواجهة متطلبات المجتمع الحديث يتضمن التخطيط تخطي أو إزالة التقاليد والأعراف التي تمثل عقبات وعوائق وخرافات ، أي تحوير الأبنية الإنسانية والاجتماعية القائمة وإحلال أبنية رشيدة محلها .

وأخذت أول إرساليات البنك الدولي عام (١٩٤٩م) على عاتقها مهمة صياغة برنامج مكثف للتنمية للبلد موضع الاهتمام وهي كولومبيا .

ويلاحظ الكاتب استخدام اللفظ التبشيري المسيحي الذي ارتبط بالغزو الأسباني/ البرتغالي أي الأوروبي للقارتين الجديدتين على الأوروبيين ، وكيف تتحول الكلمة دلاليًا ، فالإرسالية المسيحية التي كانت تبشر بالخلاص الديني ، باتت هي أداة الغزو والتدمير الأولى وإرسالية البنك الدولي الاقتصادي التي تبشر بالخلاص الديني باتت هي أداة الاستعمار الجديد والتبعية . ومرة أخرى يفشل الكاتب في ملاحظة التشابه المعرفي في الحالتين ، وأن الرؤية الكامنة خلفها هي رؤية تفترض أن الذات متجاوزة في ذاتها وأن الآخر دنيء في ذاته ، ومن ثم تفترض حقها بل رسالتها الخاصة في تخليص الآخر من دناءته حتى ولو بقتله .

تقول الإرسالية في بيانها الختامي : (إن كولومبيا لن تحقق فقط خلاصها الذاتي بل إنها أيضًا وفي نفس الآن ستمثل نموذجًا ملهمًا لكل دول العالم المختلفة) . تقديم نموذج الخلاص من أجل (إعادة بناء العالم المختلف) تلك هي مهمة التنمية .

يقول المؤلف : (بعد الحرب العالمية الثانية دخل العالم الثالث إلى الوعي الغربي بوصفه

يمثل المادة الخام والتقنية والاجتماعية الملائمة لتطبيق مختلف نظريات التخطيط) .

ويستخلص الكاتب مما سبق (أن العالم الثالث معرفيًّا وسياسيًّا قد تم تعريفه على أنه مادة تقنية طبيعية يجب إدخالها في نطاق السواء ، وخرطها من خلال التخطيط لتلاقي المميزات المؤكدة عمليًّا للمجتمع النامي) .

ويلاحظ الكاتب ملاحظة مهمة جدًّا أن هذه النظرة المتمركزة حول الذات (والعلوية والأستاذية) لا تقتصر فقط على الجانب الرأسمالي (أي تتخطى البعد الاقتصادي) ولا على الجانب الرجعي (أي أنها تتخطى البعد السياسي) فيقول : إن النخبة وحتى النخبة المضادة اليسارية الجذرية عادة قد وجدت في التخطيط ما لا تراه فقط ضروريًّا ولا غنى عنه ، ولكن أيضًا ما لا يمكن دحضه أو اختيار بديل له نظرًا لطبيعته العلمية .

إذن فالنخبة المرتبطة بالغرب فكريًّا ومعرفيًّا ترى في التخطيط الحل الأمثل لمشاكل المجتمع ، ونستطيع أن نرى كذلك أن هذه النخبة قد استدمجت الرؤية المعرفية الغربية التي ترى في التخطيط السبيل الوحيد للإبقاء على تميزها وامتيازاتها ، وتعمل بشكل متزايد على دمج المفاهيم التنموية في خطابها النخبوي خالقة مجال العمل الخاص بها والمقصود عليها ، أي مجال السلطة والسيادة سواء كان هذا المجال اقتصاديًّا أم سياسيًّا أم عمليًّا .

يستأنف الكاتب خطابه التاريخي فيوضح أن عملية التخطيط قد استوعبت كافة التغيرات في الخطاب التنموي بدءًا من التركيز على النمو الاقتصادي والتخطيط القومي في الخمسينيات ثم الثورة الخضراء والتخطيط القطاعي والإقليمي في الستينيات والسبعينيات إلى تخطيط الحاجات الأساسية والتخطيط على المستوى المحلي في السبعينيات والثمانينيات حتى التخطيط البيئي من أجل التنمية المستمرة والمتوازنة والتخطيط من أجل دمج المرأة والمستضعفين .

والملاحظ أن الكاتب يتغاضى كثيرًا عن كشف النزعة المتمركزة حول الذات في هذا الخطاب حيث تنطلق الرؤية دائمًا من المنظور الغربي بغض النظر عن الآخر .

والكاتب يستأنف تحليله الذي تشوبه الروح الاقتصادية كثيرًا بقوله : (إن استراتيجية الحاجات الإنسانية الأساسية كانت من أهم المفاهيم التخطيطية التي استخدمت لغرض هذه العملية) لقد جرى التدخل في حياة الشعوب باسم إمدادها بما تحتاجه ، وفرض عليها أن تقبل (ما تحتاجه) الذي يتقرر هناك في أروقة (الأمم المتحدة والمؤسسات الغربية التنموية) .

لقد خلقت هوية ذات تجانس كاذب تحمل نقصها الذاتي دائمًا تجاه الغرب ، وتحتاج

دائمًا لمشروعات التقدم والتنمية الإمبريالية ، وأطلق على هذه الهوية اسم العالم الثالث .

ويكمل الكاتب : (كان الهدف الأول هو التحديث ووضعت لهذا الهدف استراتيجية أسماها منظرو البنك الدولي) التحول إلى مجتمع نقدي (بهدف) الانتقال من العزلة التقليدية إلى الإدماج في الاقتصاد القومي ، أي تذويب الهوية المتعددة للبشر وتحويلها إلى هوية كاذبة باسم الدولة القومية من خلال رفع الاقتصاد إلى مركز الحياة .

ويكمل المؤلف : لم يجل بخاطر الخبراء أن معظم الناس في القطاع الحديث وبالتحديد أولئك الذين يعيشون تحت خط الفقر لم يتمتعوا (بمميزات التنمية) لقد كان الاتجاه الأساسي هو رؤية الناس بوصفها عناصر ملائمة للتنقل مثلها مثل (البضائع والماشية) وتحول البشر والحياة إلى موضوع وسلعة هو لب التخطيط والتحديث .

يقول إسكوبار في هذا الصدد : (التخطيط يعيد إنتاج العالم كما يعرفه خبراء التنمية - أي بغض النظر عن واقعيته وعما يحدث فيه حقيقة - أي عالم يتكون من إنتاج وسوق وقطاعات تقليدية وقطاعات حديثة وقطاعات نامية وقطاعات متخلفة ... إلخ) أي ثنائيات بسيطة متعارضة باختزالها وحلها تنحل مشكلات البشر جميعًا .

وهنا يكمل إسكوبار : نرى نموذجًا رائعًا للعلاقة بين التجريد المعرفي والسلطة ، ونرى كذلك العنف . وفي فقرة مهمة جدًّا يوضح إسكوبار دور التخطيط في نفي الآخر والسيطرة عليه ، بل تحويله إلى المجال غير المرئي بنفس القدرة الخاصة للكلمات السحرية فيقول : باختصار يتضمن التخطيط توظيف السلطة التي تعتمد على ، وتساعد في ، إنتاج واقع من نوع خاص ، واقع لا يمت بأية صلة لحياة الفلاحين أو غيرهم من البشر ، بينما يتحول هؤلاء وثقافتهم إلى غير مرئيين . في الواقع يتحول الفلاحون إلى عناصر تافهة حتى بالنسبة للمجتمعات الزراعية . ويقوم البنك الدولي في خطابه التنموي المتعلق بالريف بتقديم نموذج لحياة الفلاحين بطريقة تجعل من المستحيل على تاريخهم وتفاعلهم وحياتهم الخاصة الدخول في المجال الإدراكي للاقتصاديين التابعين له وأيضًا يستبعد هذا الخطاب الفلاحين من مجال إدراك علماء التخطيط والقراء الغربيين ونخب العالم الثالث والعلماء ... إلخ ، لقد صار هذا الخطاب التنموي التخطيطي المستقر بعمق في الرؤية المعرفية للعالم بعد الحرب العالمية الثانية المتشحة بوشاح الاقتصاد السياسي عنصرًا أساسيًّا لكل هؤلاء النخبويين . في الواقع يصير الخطاب عنصرًا مهمًّا في بنائهم العازل بوصفهم (الأنا الحديث النامي المتحضر) ، أي

(أنا) الإنسان الغربي .

في هذا السياق يتحول الفلاحون وشعوب العالم الثالث عامة إلى نصف البشر نصف المتحضرين الذين يمثلون علامة قياس الإنجاز الأوربي من خلال تخلفهم .

ومن ثم يرى الكاتب أن التخطيط بوصفه نسقًا تمثيليًا مجردًا يعتمد تمامًا على جعل الناس ينسون أصولهم التاريخية . أي أن التخطيط يعتمد على إحداث قطيعة معرفية مع الأصل وتنكر للتاريخ .

وهكذا يتحول التاريخ إلى خطية ومسار موحد . وكل ثقافة خاصة بشعبها ومفرداتها ومجالاتها الدولية تتحول بكلمة واحدة إلى (تقليد) .

هكذا فباستخدام (العناوين الكبيرة) يختزل العالم والواقع والحياة بكل تعقيدها إلى خاصية واحدة ومجال واحد (الاقتصاد) ويرفع هذا إلى مرتبة (العلم) الذي يمثل سلطة المعرفة التي تجعل الآخر (الجاهل) يقبل اختزاله إلى مجرد (عنوان من قبيل الفلاح الصغير أو المرأة الحامل ... إلخ) أي إدخال الآخر في فئة غير القادرين وذلك من خلال قياس كل شيء على إنتاج السلعة ... تلك عملية تاريخية في الغرب حيث (رفض الخطاب الغربي منذ البداية رؤية الدور الإنتاجي والخلاق للمرأة ، مما أدى إلى نشر تقسيم العمل الذي يدفع بالمرأة إلى موضع الخضوع) وبالمثل كل آخر لا يحل في نطاق الإنتاج السلعي يتحول إلى آخر / ناقص يحتاج للآخر / الكامل لإتمام نقصه ، وهنا تبزغ المعرفة السلطوية من خلال خلق مؤسسات المتخصصين والعلميين ، وصياغة خطابها الغامض الرصين ، فالدولة تتحول إلى مؤسسة علم السياسة وبالتالي يحدث تبرير الفعل الإجباري والقهري باسم المصلحة العامة . وهكذا ... يتم إخضاع الضعيف تمامًا (ليس مستغربًا ولا من قبيل الصدفة أن معظم العمال في المصانع الجديدة من النساء الشابات . فعلى سبيل المثال تعتمد صناعة الإلكترونيات في جنوب شرقي آسيا اعتمادًا كليًا على الشابات لضمان خضوعهم الجنسي ضمن أشكال الخضوع الأخرى) .

ويلاحظ الكاتب أن حركة المقاومة النسوية التي اتخذت أشكالًا مختلفة بدءًا من تدمير المنتج إلى التمارض والمرض النفسي هي جزء من كل عام يقاوم هذا التغريب المتزايد وفرض القيم الآخرية على ذات متميزة .

ويختتم الكاتب مقاله بتركيزه على المعرفة حين تتحول إلى مقاومة ، ويحدثنا عن الدور المهم الذي تلعبه الجبهة النسوية وغيرها من الحركات الجذرية للمستضعفين في نقد الخطاب

التنموي ، بيد أنه من الواضح أن الكاتب كما رأينا من قبل يتغاضى عن أبعاد أخرى في هذا النقد ، أبعاد مظلمة تتجاوز الجانب النقدي والجذري وتشترك مع الخطاب التنموي في نفس الرؤية الإمبريالية التي تنفي الآخر ، فالتركيز على الدور النقدي للمعرفة المقاومة يفترض أيضًا وجود المعرفة كسلطة ، وإن تكن سلطة بديلة ، واتخاذ الحركات النسوية مثالًا دون جانب التمركز حول الأنثى (التفرقة على أساس جنسي وإن يكن مخالفًا) يؤكد أن الخلط كامن في الرؤية المعرفية ، وأن التحرر من ربقة الخطاب الإمبريالي يتم باتخاذ خطاب مغاير ولا نقل : بديلًا يرتضي منذ البداية وجودًا مطلقًا متجاوزًا للنسق المعاش .

٥ - التقدم ... (خوسييه ماريا سبرت) :

عمل الكاتب رئيسًا لتحرير نشرة C.L.D.O.C في كورنا باكا بالمكسيك في أوائل الستينيات . ثم شارك بعدئذ في الوفد المكسيكي الذي قام بمفاوضة البنك الدولي . ثم عمل رئيسًا لأرشيف الفيلم القومي ، وبعدئذ مديرًا لمصنع مترو الأنفاق ووكيلًا لوزارة التخطيط . وحاليًا يعمل سبرت في مجال الإعلان في مكسيكو سيتي لحسابه الخاص ، وقد ترجم كتبًا من تأليف مارسل شوب وإيفان إيلفتش ويؤلف حاليًا كتابًا عن الإيمان .

يبدأ سبرت رحلته مع مفهوم التقدم بداية جد مثيرة فيكتب : « مع ظهور العالم الحديث ، بزغ دين حديث محدد هو : الإيمان بالتقدم ، وكان حتميًا بزوغ ذلك الدين وانتشاره لتبرير وتكريس المقولات الجديدة والمؤسسات التي ظهرت وسادت » .

فهو يبدأ إذن بالقطع بأن الإيمان بالتقدم قد صار عقيدة الحداثة ، مستخدمًا في ذلك نموذج الشمس التي تشرق على العالم الذي أضاف له نعتًا محددًا هو الحديث . ورغم أنه سيتدارك بعدئذ فيقول : « بالرغم من أن الإيمان بالتقدم اليوم يعاني من أزمة شديدة ، ووصل إلى أضعف حالاته » إلا أن استدراكه يحمل استدراكًا نافيًا وتحذيريًا في نفس الوقت « إذ تحطيم عقيدة التقدم سيشمل تهديدًا شديدًا للبقاء الروحي للعديد من الأشخاص » سبرت إذن في افتتاحيته يؤكد على الدور الذي يلعبه التقدم في حياة البشر اليوم .

وكلنا يعرف هذه الصفة « تقدمي » التي كانت (ولوقت قريب) بمثابة مرح وتفريط وحاملها أو من تطلق عليه تلك الصفة يفتخر بها . ويرى سبرت أن صفة التقدم قد عانت كثيرًا في أوروبا نتيجة للحربين العالميتين والكساد العظيم « بيد أن الاشتراكيين ومعهم سكان أمريكا الشمالية الذين لم تضرهم الحرب العالمية بل على العكس أفادتهم

كثيرًا كانوا يرون أن التقدم كلمة مهمة ومفهوم خطير » .

سبرت يحدد إذن المجال الدلالي لمفهوم التقدم وآثاره النفسية في البشر من خلال رؤية المفهوم بوصفه عقيدة حداثية ، وكذلك من خلال تحديد أقطاب المفهوم في عالم بعد الحرب .

فالسوفيت دعاة الثورة يعدون البشر بالتقدم . والأمريكان دعاة التنمية يدعون إلى الحلف من أجل التقدم . من ثم يحدد سبرت ما أسماه ببناء المفهوم أو شجرته المفاهيمية وهما الثورة والتنمية .

ويستعير سبرت من شكسبير فيشبه الثورة بأنها : « ابنة التقدم التي تشابه ليدي ماكبث » ويؤكد « الثورة قد حولت أحلام الحضارة الحديثة إلى كوابيس مظلمة » . هذا التشبيه يقلب الدلالة السالفة لكلمة ثورة رأسًا على عقب ، ويؤكد على الجانب السلبي في المفهوم وهي خطوة مهمة في طريق توثيق المفهوم الرئيس .

تؤدي الاستعارة الأساسية هنا دورًا مهمًّا ، في أنها تربط بين عقيدة التقدم أو الدين الوهمي الجديد ، وبين التراث الدلالي للمسيحية في أوروبا إبان فترة الحضارة الإسلامية . وتأتي الاستعارة الثانية من شكسبير لتدعم هذه الدلالة وتقويها . ومن ثم يكتب سبرت « منذ البداية كان الدين الجديد متعصبًا ، بما يكفي لتبرير الغزوات ونهب الآخرين وكذلك لتشريع القتل ونشر الخراب والدمار والحروب الأهلية » .

بعدئذ ينتقل إلى تعريف مفهوم الثورة من وجهين : الوجه الأول ، هو : ما تعنيه الثورة للجمهور من حيث إنها « الحل الأخير في مواجهة ظلم لا يحتمل أو طغيان لم يسبق له مثيل » وهو ينفي هذا الوجه منذ البداية ويؤكد أن النخبة لم تنظر للثورة سواء في الستينيات وربما في (١٧٨٩م) أيضًا على هذا الأساس وإنما رأت أنها « تخطيًا لعوائق غير منطقية من أجل تحقيق الوعود التي يعدنا بها الدين المنطقي » هنا يضع سبرت أمامنا مجموعة من الأفكار :

١ - الربط بين المنطق والتقدم بحيث إن كل ما سلف يصير غير منطقي أي مرفوض .

٢ - تبيان ما أسماه تمترسكي الكلام الجديد New Speek حيث للكلمة معنيان : معنى معجمي يفهمه الناس واصطلحوا عليه ، ومعنى آخر تستخدمه النخبة فيما بينها هو : المتحقق في الواقع .

٣ - استخدام مصطلح المنطق في حالة الصفة يربط بين المفهوم الأساسي وبين مفاهيم أخرى ليس بشكل نسابي فقط وإنما في إطار علاقات قرابة . من ثم نرى التقدم في إطار العلم والموضوعية وغيرهما من مفاهيم ترتبط بالمنطق .

٤ - الربط بين المفهوم ومستخدميه ، بمعنى طرح المفهوم من خلال الواقع الذي يشتغل فيه . التقدم هنا أداة في يد النخبة المتميزة . وليس لمصلحة العموم كما يراد لنا أن نفهم ، وكما يبشرون به على حد تعبير سبرت . وينتقل سبرت بعدئذ لتاريخية المفهوم وكيف تم استيعابه داخل الخطاب الخاص بثقافات مختلفة . ففي روسيا حاول بطرس الأكبر استخدام استراتيجية التحديث الدفاعي ، أي إضفاء صبغة العصرية من التقنية مع الاحتفاظ بتقاليد خاصة . ويقول سبرت : إن هذه الاستراتيجية قد حققت نجاحًا مع اليابانيين ، ثم يلاحظ « أن هذا الطريق لم يكن متاحًا لكافة دول العالم ؛ لأن الإمبريالية الغربية قد فرضت تأثيرها عليه فرضًا » . ويؤكد أن الإمبريالية الغربية لم تطمس الثقافات المحلية طمسًا تامًّا في إفريقيا وآسيا ، حيث إن الاحتلال لم يدم أكثر من قرن من الزمان . بينما نجحت الإمبريالية الغربية في تحويل القيادات المحلية والنخب الأهلية إلى عقيدة التقدم نجاحًا ملحوظًا . ولعنا هنا نلاحظ أن هذه الاستراتيجية قد حاول محمد علي تطبيقها في مصر ، وأن محاولته تمثل النموذج الأول Prototype أو المثال Blue Print الذي احتذته كافة محاولات التحديث ، والتي اصطدمت بالإمبريالية الغربية دائمًا .

والطريق الثاني هو ما حدث في أمريكا اللاتينية في المستعمرات الأسبانية والبرتغالية فقد تم قمع وطمس الثقافات المحلية طمسًا تامًّا . في نفس الوقت الذي تبنت فيه النخب المحلية عقيدة التقدم تبنيًا كاملًا ، وكانوا ينظرون لأنفسهم على أنهم « أوروبيو الثقافة » . وهذا الطريق يتبنى المنظومة الأوروبية بالكامل . حتى إن العلم البرازيلي والمكسيكي في القرن التاسع عشر كان يلخص رؤية أوجست كونت « النظام والتقدم » .

ثم يشرح سبرت كيف حلت مقولة التنمية محل مفهوم التقدم الذي بلي وأصابه الوهن . وكيف تغيرت المنظومة المفاهيمية المرتبطة به لتحل محل المفاهيم التنموية . فالأمم المتأخرة وهي عكس الأمم المتقدمة ، وصارت الدول النامية . والمفهوم الجديد يحمل في طياته فكرة الدول القومية التي حلت محل الأمة الثقافية . وبينما كان مفهوم التقدم شعارًا سياسيًّا يحمله القادة ويبشر به الفلاسفة والمفكرون ، صار الخطاب التنموي مجالًا للخبراء والتكنوقراط ، أي حدث مزيد من الربط مع مفاهيم العلم والإدارة والنظام ومن ثم صارت المقولات الجديدة هي « الثورة التقنية القادمة لا محالة »

و « العصر الذهبي للتنوير العلمي والإنجاز الفني » .

من ثم صارت التنمية ، ابنة التقدم ، هي الطريق الوحيد إليه . أو كما يقول سبرت : « يجب على العالم الثالث أن ينمو أولًا قبل أن يفكر في التقدم الحقيقي ، وصار التقدم قدرًا حداثيًا » . وصار الإيمان بالتقدم بمثابة الركيزة الحقيقية والوحيدة والتي يبنى عليها الإنسان الحديث . التقدم مبرر ذاته ومفسرها ؛ « فالتقدم يفسر الظواهر التي لا تستقيم مع ما يعد به عن طريق حالة عدم الكمال التي ستحل من خلال فريق التقدم . وصار التقدم خطابًا دوجمائيًا يبرر للمرء حالته على أمل الوصول للحالة الذهبية الموعودة حيث يلقى المسيء جزاءه ، ويتلقى المحسن ما وعد به . كما في كافة الأشكال الماشيخانية والتوراتية والألفية » . والثورة هي ابنة التقدم « في زمن الكوارث حيث الوعود البراقة بالمستقبل المشرق بعد الثورة وإنجاز التقدم » .

باختصار : يرى سبرت أن الخطاب التنموي في وعده بالتقدم وبالمثل الخطاب الثوري يمثل روح الخطاب الديني المسيحي الدوجمائي . ثم يوضح سبرت المعنى الحقيقي لمفهوم التقدم في الواقع فيقول : « استمر التقدم ضرورة من ضروريات السلطة » . فهو ضرورة لمن لا سلطة لهم من أجل إجبارهم على الخضوع ، وهو ضرورة لأصحاب السلطة من أجل المحافظة على سلطتهم . وهو يستعير عبارة هوبز : « إن الضمان الأوحد للحرية هو قدرتك على التسلط على الآخرين . والسعادة لا تكمن في تحقيق التقدم ، إنما هي في التقدم الآن وهنا » من ثم صار التقدم معادلًا للسلطة ومن خلاله تتحول الفضائل إلى رذائل ، والرذائل إلى فضائل ، باختصار يغير التقدم من رؤية المرء لذاته وللعالم . « التقدم يعيد تعريف العالم والإنسان والزمان » وهذا من أجل « تغطية العلاقة مع أصحاب السلطان وجعل الدين الجديد جميلًا ومقبولًا » .

سبرت هنا يطرح علينا الآثار النفسية لتشغيل المفهوم ، وكيف أن الصفة « تقدمي » تصير مدخلًا لهوية جديدة ترفض القديم والسائد ، وتبحث عن ذاتها في عالم آخر ونسق قيمة جديد . التاريخ يصير مفهومًا خطيًا والزمن الدائري يحل محله زمن حتمي خطي . ويتم إلغاء الإيمان بالقدر والحكمة الإلهية ليحل محلهما مفهوم الحتمية العلمية . وتصير الأديان أنساقًا للخضوع لرؤية غيبية توسم بالتخلف والرجعية .

ويصير طلب الحياة الآخرة إضاعة للإنسان وخداعًا له ؛ فالمطلوب هو التقدم من أجل بناء الجنة على الأرض ؛ من ثم يصير العالم موردًا يُستغل ، والإنسان فردًا يُستغل ويقهر

ومن ثم يتمتع ، والمثل الأعلى هو هذا الإنسان الذي حقق كل هذا (الإنسان الغربي) . وكما يقول سبرت : « لقد زرع التقدم أملًا مستقبليًا في الوفرة والحرية والعدالة ، في سبيل هذا كل المعتقدات الأخرى التي تؤمن بوجود إله مفارق للإنسان ، ومن ثم كل المقولات التقليدية حول الحدودية للبشر ، ومن ثم صار التواضع رذيلة مكروهة ولم يعد فضيلة مطلوبة » .

وتحول الطمع والغطرسة إلى رخاء وعدالة « لقد اخترع التقدم إنسانية فوق البشر ولدى دعاة الإنسانية ؛ ذلك المفهوم الذي اخترعته الكنيسة المسيحية في روما الإمبريالية وعمدته رياح التنوير » .

إن تاريخية المفهوم عند سبرت تعود بنا إلى عصوره الأولى ، وهو يؤكد دائمًا على الربط بين الجذور وبين الشجرة المفاهيمية ؛ فثمة الجذر الإمبريالي التوسعي ، وثمة الجذر المسيحي الدوجمائي .

ومن ثم يخلص سبرت إلى أن « الكبائر قد أصبحت من لبنات التقدم وصارت المجاعة والأوبئة والحروب والموت مجرد مشكلات عارضة على الطريق . وأصبح علينا أن ننظر للإجمالي التاريخي السائر نحو التقدم » .

ويحدد الكاتب بعدئذ مرحلة مهمة في تطور المفهوم هي مرحلة تشكل « المؤسسات والقوى الاجتماعية الفاعلة التي تقودها الطبقة الرأسمالية وجماعة المستثمرين والدولة الحديثة ، وكيف أن تلك القوى قد وجدت في الدين بمعناه الروحي عقبة كئودًا في طريق التقدم ؛ من ثم « تحطمت أعلام الدين أمام رايات التقدم المنتصرة » إن استخدام نموذج القتال هنا يذكرنا بالفقرة السابقة ، حيث الحرب ما هي إلا أحد ضرائب التقدم وأيضًا يصور الواقع الذي حدث ، وكيف خاضت الدولة حروبًا شعواء ضد المؤسسات الدينية في أوروبا وفي غيرها من أنحاء العالم .

يرى سبرت أن هذه الحرب كانت ضرورية كي يستقر المفهوم في حالته الجديدة بوصفه دين النخبة التي تطلب توسع السوق والصناعة والدولة الحديثة ، ومن ثم كان عليها إزالة كل العقبات في هذا الطريق ومن ثم يقول سبرت : « لقد صار التقدم سلاحًا حاسمًا في التاريخ الأوروبي وفي التاريخ الذي كتبه الأوروبيون لشتى بقاع العالم ، في الصراع القائم بين الاقتصاد الحديث والمؤسسات الحديثة والإنسانية التي يطمحون لخلقها من جهة ، وبين الرجال والنساء المزروعين في حضاراتهم الخاصة » .

إن التقدم يجبر هؤلاء البشر على أن يكونوا إلههم الخاص ، وأن يصنعوا تاريخهم

الخاص . فالتقدم يهزأ بمعتقداتهم القديمة وبمخاوفهم وبتقديسهم للطبيعة والأسلاف « التقدم يلغي التقسيم بين الذكر والأنثى ولا يبقي إلا على الفرد المتطلع دائمًا للأعلى والأسرع والأثقل » .

الإيمان بالتقدم يجرد الإنسان من كل النقاط الثقافية الحصينة التي تمنحه الاستقلال الروحي والثقة في الذات عندما يواجه السوق والصناعة والدولة ، من ثم « يصير هذا الإنسان المنبت مقطوع الجذور عاملًا في الصناعة مستهلكًا في السوق ، ومواطنًا في الدولة ، وإنسانًا ضمن الإنسانية الموضوعة أي يفتقر إلى صفات الخصوصية ويكتسب الصفات الفاعلية العمومية » . إن اسم الفاعل في الخطاب التقدمي هو دليل على عمومية الإنسان وخاصيته في نفس الوقت .

ويرى سبرت في تبريره لتعلق الأوروبيين الشديد بمفهوم التقدم وفاعلية المفهوم المذهلة بينهم « أن الأمر مرده لتاريخهم الخاص ، وخاصة في الأجزاء الشمالية الغربية الفقيرة من أوروبا » وهو يرى أن تجربتهم الخاصة من سقوط الإمبراطورية الرومانية وحتى الازدهار الصناعي أيام آدم سميث تجعلهم يؤمنون بالتقدم الخطي ، ومن ثم فهم لا يقتنعون بتقلب الزمان وصروف الدهر التي تزخر بها الحضارات الأخرى . من ثم يقول سبرت : « إن الأوبئة والحروب التي انتشرت في أوروبا والأعداء الأقوياء المحدقون بها على الحدود ، قد صاغت الكيفية التي واجهوا بها التنوع مواجهة ناجحة ، لقد رفضوا كل ما هو أجنبي عليهم من عقائد وأفكار وحتى أسلحة وأمراض » .

إن سبرت عند تفكيكه للمصطلح تاريخيًا يقدم أيضًا خصوصية المصطلح جغرافيًا بمعنى أنه يطرح علينا رؤية أخرى للزمن ليست خطية ولكنها دائرية ومتقلبة ، وهو يحدد بالتالي مجال المفهوم أوروبيًا وغربيًا . ويربط سبرت بين المفهوم والمؤسسات التي تمثله محددًا في هذا الربط نقطة تمفصل مهمة في التاريخ الأوروبي فيقول : إنه منذ القرن الثاني عشر تحكمت عدة عوامل في حياة الناس وهي التطور التقني سواء في الإنتاج أو التعليم ، وأيضًا مؤسسة الكنيسة من خلال تدخلها المتزايد في حياة البشر وتقديم الخدمات ، والاحتفاظ بسجلات مكتوبة ، ومن ثم تقديم النموذج التنظيمي للدولة الحديثة ، إن علمنة العالم التي تلت هذه المرحلة هي التاريخ المحقق للتقدم ، ثم يتحدث عن كيفية حدوث هذه المرحلة وبالتحديد كيف نحت مؤسسة الكنيسة ؟ ويرى سبرت أن أهم عامل في هذا هو فصل الوحي المسيحي عن العمل الاجتماعي بمعنى قصر الدين على فئة معينة وتحويله لرؤى نخبوية .

لقد ابتعد الدين عن الحياة ومن ثم تسنم التقدم ذروة المنظومة المفاهيمية الفاعلة « وارتبط التقدم منذ البداية بالعلم وليس بالحكمة » في هذا المفهوم : العلم قياسي ودقيق ومنظم ، بينما الحكمة غامضة ومتاحة . كلنا يذكر « خذوا الحكمة من أفواه المجانين » . العلم مقصور على سدنته من العلماء والخبراء . « الحكمة أخلاقية محكومة محدودة بينما العلم عقلاني ورياضي ومتحرر من كل القيود الأخلاقية » . العلم ببساطة سلطوي نخبوي ، والحكمة متاحة للناس دون قيود .

فالأخلاق صارت مذلة ورذيلة . إن معالجة الرذائل لن تأتي من ضبط النفس أو التطلع للمثل الأعلى الأخلاقي وإنما ستأتي من خلال الإشباع ، تلك الكلمة السحرية التي ستحل كل مشكلات البشر . من ثم يضع سبرت داخل المنظومة المفاهيمية للتقدم مفهومًا حديثًا هو : الإشباع الذي سيتحقق من خلال التقدم والعلم والتقنية .

ونلاحظ هنا أن ثمة ربط دائم وعلاقات قرابة مباشرة ، أو بعيدة تتولد بين المفاهيم التنموية بعضها وبعض ، ومن ثم فتقويض المفهوم الواحد يؤدي إلى تداعي المنظومة كلها .

إن سبرت يسمي مؤسسة الكنيسة تخريب المسيحية ويقول : « إن هذا التخريب قد استمر مع ظهور الدين الجديد الذي وضع الفوضى التي أتاحها ومنظومته الثقافية والفلسفية ورؤيته للعالم وطموحه في المستقبل ، وفي خدمة السوق والصناعة والدولة وعملائهم من التجار ورجال البنوك والأمراء ورجال السياسة والمثقفين والقادة الجماهيريين والعلماء والمستثمرين والثوريين » .

المرحلة التالية كما يراها سبرت هي مرحلة التنوير ، وهو يقدم ملاحظة مهمة في هذا الصدد : فهو يرى أن الفكر التنويري رغم تنوعه الشديد والتفاوت الواسع بين رموزه إلا أنه فكر متجانس في جوهره ، وهذا الجوهر هو « عدم استعداد هذا الفكر لتقبل ثقافات الآخرين في الأرجاء الأخرى من المعمورة ، والذين لم يعيشوا بعد في مجتمع صناعي ورفض هذا الفكر لكل نقد لفكرة التقدم » .

هنا يؤكد سبرت أن التقدم عقيدة ، رغم أن البعض لا يقر هذا وما يزال التقدم هو الروح المحركة للغرب الحديث وكل شيء على شاكلته في هذا العالم .

التقدم هو عقيدة الإيمان غير المتحقق دون أخلاقيات ولا مثل . المقبل أو الآتي في الحياة . « المذهل أن هذا الإيمان الهلامي وهذا الوعي الكاذب والذي يوصف عادة بأنه مادي وعلماني ، يتناقض تمامًا مع الارتباط الحقيقي بالعالم والحياة . إنه سعي يائس

لمطلق كتجاوز يدمر العالم الواقعي كما هو تدميرًا ، ويحل محله عالمًا من المجردات ، إنه يلغي أي معنى واقعي للمكان والإيقاع والزمن والثقافة ، ويقدم لا عالم ، به فراغ متجانس وزمن خطي وعلم ونقود » .

هنا يناقش سبرت دلالة مفهوم التقدم لغويًّا وكيف تطورت . فالتقدم يعني الحركة للأمام في الأصل إلا أنه مفهوم مكاني . بعدئذ صار مفهومًا زمانيًّا بعدئذ تحول إلى مفهوم كوني تحت ضغط اقتصاديات السوق . مفهوم يجبرنا على العيش في عالم خيالي ويعدنا فيه بإشباع لا نهائي . من ثم تحول التقدم إلى مفهوم قيمي معاكس حيث نقيس من عام لآخر ، ونقارن بين تقدمنا وتخلف الآخرين .

من ثم لا مجال للكلام عن التقدم الروحي فهذا مفهوم غير مقاس ومن ثم غير علمي . إن التقدم في رأي سبرت هو كونفوشية معكوسة يعبد الإنسان فيها أخلافه لا أسلافه .

ينهي سبرت نقضه وتقويضه لمفهوم التقدم بتحذيرنا من استبدال مفهوم التقدم بمفهوم الثبات والاستقرار أو المداومة . تلك اللغة الجديدة التي دخلت على الخطاب التنموي .

ويقول في الختام : « لقد أدمج الإيمان بالتقدم في خلايا الرجل الحديث لدرجة أن المرء لم يعد يدرك أنه مؤمن يه ، كما السمك لا يدرك الماء من حوله إلا عندما يخرج منه .

ومثلما السمك أيضًا قد لا يدرك المرء أهمية إيمانه بالتقدم إلا عندما يخرج من هذا الإيمان في عالم من الأنساق الثابتة ، وعندما يتحول الإنسان إلى « حياة » أخرى تنظمها أنساق مجردة تتحرك لتصل إلى حالة الثبات المستديم .

٦ - التقنية ... (اوتو أولريخ) :

مهندس وعالم اجتماع ، يتركز بحثه حول جوانب التجريبية الناتجة عن التقنية الحديثة وهو يبحث عن تصميم تقنيات ديمقراطية وذات أصول بيئية . وقد نشر العديد من الدراسات حول تاريخ وفلسفة التقنية ، وشارك في الحوار الدائر حول الطاقة والنقل والذكاء الصناعي في ألمانيا . وقد عمل عضوًا في لجنة دراسة وتقييم التقنية التابعة للبوندستاج الألماني كممثل لحزب الخضر وهو يعيش في ألمانيا في برلين .

ينطلق أولريخ في نقده لمفهوم التقنية من نفس النقطة التي انطلق منها العديد من الباحثين ، ألا وهي خطاب هاري ترومان في يناير (١٩٤٩م) والذي يعتبره نهاية عصر الاحتلال . ويقوم أولريخ بتحليل عناصر خطاب ترومان ، وهي التقدم والرخاء عبر الإنتاج والتقنية باستخدام العلم والصناعة لمكافحة التخلف والجهل . والخطاب يتضمن

اللهجة المتعالية الأبوية والأستاذية التقليدية ، ويتضمن كذلك شجرة المفاهيم التنموية ، التي تقدم رسالة جديدة في شكلها ولكنها تحمل نفس المحتوى .

فعلى حد تعبير أولريخ « ألم يتحول الغزاة الأوائل إلى مساعدين مستعدين لمشاركة الفقراء أدوات ثروتهم ؟ » ويبدو أنه قد قرر من كان الرجل الأبيض يتحرك فيه نحو إجبار الكفرة على اتباع طريق الخلاص المسيحي ، وتحويل البرابرة إلى الحضارة والسكان الأصليين إلى طريق العمل المنظم لم يعد ثمة قهر ، وبدلًا منه شركاء في التقدم يعملون يدًا بيد تحت راية التنمية للاستفادة من الفرصة السانحة التي يوفرها التقدم العلمي والتقني لتوصيل العالم إلى الرخاء .

بعدئذ يطرح أولريخ عدة أسئلة يعتبرها أساسية فهو يقول :

١ - هل ينهي التوجه الجديد عصر الاحتلال حقًّا ؟

٢ - أو هل يمكن أن ننظر لعصرنا الحالي بوصفه مرحلة في الإمبريالية الغربية بيد أنها مرحلة جديدة ومن الصعب التعرف عليها ؟

٣ - ومن ثم كيف تقبلت الدول النامية بسهولة الرسالة الإمبريالية حول فائدة وبركات العالم والتقنية ؟

٤ - هل تحقق في الواقع صدق وعود الرخاء المادي من خلال استيراد التقنية المعاصرة ؟

٥ - وهل يجلبون فقط لبلادهم تدمير ثقافتها وطبيعتها ونوعًا حديثًا من أنواع الفقر ؟

٦ - وهل الفرصة الرئيسة فيما يخص الدول الصناعية فرصة حقيقية ؟ بمعنى : هل أتى الفائض المادي في المدن الغربية الكبرى من التنمية العلمية الحديثة ؟

٧ - أو هل ثمة مصادر أخرى غير ذلك ؟

وفي ضوء هذه التساؤلات يتحرك أولريخ في مقاله ، إنه يحقق المفهوم تاريخيًّا مثل غيره من الكتاب ، ولكنه لا يبحث في أصل الدلالة ، وإنما يسترجع الفترة التي وصل فيها المفهوم لمعناه الحديث . ويحاول رؤية المفهوم منذ بدايات تحققه ، وهنا يستعير راسل بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة حيث يقول الأخير : « إن استخدام العلم في الحياة كان مضرًّا في الأغلب الأعم » ويؤكد « أن العلم حتى الآن قد استغل في ثلاثة أغراض :

الأول : هو زيادة إنتاج البضائع .

والثاني : جعل الحروب أكثر تدميرًا ، واستبدال المتع التافهة بالقيم العالية . ورغم

أهمية زيادة الإنتاج منذ مائة عام إلا أنها لم تعد بنفس الأهمية اليوم . فالأهم هو زيادة وقت الفراغ وتوجيه الإنتاج وجهة حكيمة » .

ويؤكد أولريخ على رؤية راسل ويقول : لا شك أن أكبر إنجازات التقنية الحديثة هو زيادة القوة المدركة لآلة الحرب . فالنتائج هنا عملاقة ، فهل من الممكن القضاء على تحسين آلة الحرب ؟

ويضرب مثلًا مهمًّا ربما أدركناه أثناء حرب الخليج الأخيرة « وهو كيف تركز كل أنواع التقنية الحديثة مثل تقنية الكمبيوتر والراديو والرادار ، وتقنية الفيديو والتقنية النووية والمعادن ، وديناميات الهواء ، وعلوم المعلومات والإداريات في الصاروخ الموجه المدمر أو الصواريخ الذكية ؟ وكيف تتسلم دول العالم الثالث هذه التقنية من خلال ما يسمى بمساعدات (التنمية العسكرية) ، العسكرية والحرب هما أهم مجالات التقنية الحديثة التي تزيد من الجوع والبؤس في العالم من ثم يستخلص أولريخ نتيجة مهمة هي أن المجتمعات الصناعية تعمل وفقًا للأسطورة المحورية فيما يخص معنى الحياة ، أي من خلال نتاج البضائع المادية سنصل إلى الحياة الطيبة « وهو المخطط العام للخلاص في كل أنحاء العالم » .

هنا يتوقف أولريخ ليستخلص نتائج احتلال المفهوم للروح الأوروبية الحديثة « فالتقنية تخدع الذات عن طريق وهم تحقيق أحلام الرفاهية » وفرضية التقنية كطريق واحد ووحيد لبلوغ نخبة « تغشى بصيرة المرء الذاتية حول الحداثة » .

ومن ثم يخلص أولريخ إلى أن المفهوم قد فرغ الحضارة الأوروبية من محتواها بوسواس التصنيع الذي لا يشبع .

« وأول من يحس بهذا الفراغ الداخلي وهذا البرود المرعب هم العجزة والمحتاجون والضعفاء والأطفال والمسنون والمرضى والمعاقون ، هم أول من يحس بالبرود الاجتماعي الناتج عن اشتغال المجتمع الصناعي » يذكرنا أولريخ هنا بعبارة لير منتوف في « بطل من هذا الزمان » على لسان بتشورين بطله حين قال : « مثلي مثل كل الأسوياء أتضرر من المرضى والعميان والبلهاء والعجزة » .

أول من يحس بوطأة هذا التفريغ الروحي هو الآخر الظاهر ، سواء كانت صفته التي التبسته وصف الآخر زمانية أو لونية أو جنسية أو جسدية .

من ثم يوضح لنا أولريخ استحالة المشروع من داخله أي التناقض الداخلي في المفهوم ذاته ، بيد أن التناقض لا يقتصر على المرضى وإنما يمتد إلى الأصحاء كذلك .

فديناميت الإنتاج غير المحدود في النهج التصحيحي قد بينت بحيث تتخلق الحاجات المادية بسرعة أكبر من تخلق الظروف التي تسمح بإشباعها ، أي حلقة مفرغة لا نهائية من المحيطين الجائعين الذين يسميهم إليسن (الإنسان البائس) ويدعوه أولريخ (الإنسان الصناعي) الذي يعيش في محيط لا يشبع نهمه ولكن يعرفه من البضائع والطاقة والمعلومات ؛ لأن من يغرق فى المسك لا يشم رائحته .

كيف تأتى خلق مثل هذا البؤس ، وكيف حدث هذا التحول ؟ لقد احتاج الأمر لاستغلال مصدر للطاقة لم يكن قد استغل حتى هذا الوقت لأنه كان مصدرًا ملوثًا كريه الرائحة . إنه الفحم وقود الرأسمالية الأول .

والوقود الحضري الذي خلق هذا الطوفان الإنتاجي الذي حاز إعجاب ماركس وإنجلز « بدون الفحم لم يكن بوسع الأوروبيين خلق الحالة الإنتاجية الأسطورية أو لم تكن حالتهم الإنتاجية لتصير شديدة العنف والإمبريالية » والخاصية التي يلاحظها أولريخ فيما يتعلق بالفحم هي قابليته للنفاذ ، لم يعد الاقتصاد يعتمد على موارد يحدد نفسها ، وإنما وطد نفسه على استغلال مخزون الأرض المتراكم من الطاقة ، وذلك المخزون الذي لم يخلقه من يستخدموه الآن والذين تجاهلوا تمامًا نتائج استخدامهم له بدون تبصر .

هذه الحالة المهمة من الالتهام والاستغلال الشره يوضحها أولريخ بمثال حي هو مثال الولايات المتحدة الأمريكية حيث « يستهلك عدد من البشر يقل عن (٦٪) من إجمالي سكان الأرض ما يزيد عن (٤٠٪) من موارد العالم » ولو تحول هذا النمط إلى نمط عام متكرر لاحتاج الأمر إلى (٥ أو ٦) كواكب مثل الأرض كي نستغل مواردها ، ونلقي نفاياتنا فيها ، ويستنتج أن هذا النموذج درامي رائع يستقيه من المؤرخ المعاصر رولف زيفرل الذي يكتب : « لو قارنا النظام الصناعي بالنظام الزراعي الذي امتد عبر (١٠) آلاف عام لبدا الأول لنا كحالة من السكر البين قصير الأمد ، حيث يعب المرء عبًّا من الموارد التي تجمعت عبر ملايين الأعوام ، ولا ينطبق هذا فقط على الوقود الحضري ، بل أيضًا على المعادن التي تستغل وتستنفد باستخدام الأول ، وهناك دلائل عديدة تؤكد أن حالة السكر هذه سيتلوها صداع مرير ومؤلم » .

نموذج السكير الذي لا يدري من أمره شيئًا وينكب على ما جمعه أسلافه فيبعثره ويدمره حتى تنقلب الحال ؛ لأن دوام الحال من المحال ، فيقول : يا ليتني قدمت لحياتي ، ويا له من نموذج !

وهنا يعدد أولريخ المخاطر التي تهدد الأرض نتيجة التلوث الناجم عن الاستهلاك المأفون لمواردها من الطاقة المغرية ، فالملوثات الغازية تضر النباتات وتدمر التوازن البيئي لغلاف الأرض ، والأهم فردية العالم تلك المتمركزة حول الطاقة ، كما يقول برتراند رسل : « يمكنها أن تحول كل شيء إلى مادة خام وبضاعة أساسية باستخدام الطاقة الحفرية وفي خضم هذه العملية تتحول مواد الأرض إلى نفايات سامة . تحديد المواد المستخدمة في نصف الكرة الشمالي لخلق التنمية الاقتصادية من خلال تحليل لحم طائر البطريق في القطب الجنوبي ! ويا له من مثال ! لقد آثر جشع وطغيان وجهل الإنسان على ذلك الحيوان المسالم الذي يبعد عنه ألوف الأميال » .

إن نموذج السكير هنا يمدنا بمورد لا ينضب من الصور . صور فيها هي صورة ترحيل التكلفة ، فالسكير يعب ويعب غير عابئ بالغد لأنه لن يدفع ثمنه ، ولكن الأجيال القادمة هي التي ستدفع ! يسمي أولريخ هذه الحالة « تقنيات نهب موارد الأرض ورمي التكلفة على عاتق الآخر » .

إن الإنسان الصناعي في نظر أولريخ أناني شره متكالب على الملذات ، لا يقيم وزنًا للآخر مطلقًا حتى لو كان هذا الآخر هو خلفه ونسله القادم « فكل الإنجازات التقنية (للإنسان الصناعي) لم تكن ممكنة بدون الاستهلاك الضخم لمورد الطبيعة المجانية المتاحة وبدون إنتاج النفايات والسموم والضجيج والتلوث » .

ويقول أولريخ : « إن المستقبل الوحيد الممكن لسلسلة من انتصارات التقدم التقني العلمي المذهلة يكمن فقط في التخلي عنها . لقد صارت الحاجة للتخلص من الطاقة الذرية وصناعة الكلور ومعظم جوانب الكيمياء التخليقية والاعتماد على السيارة والزراعة المصنعة والكيميائية صارت واضحة لكل ذي عينين تريان الدمار الناجم على البيئة » .

من ثم ينتقل أولريخ إلى نقد طريقة الحياة التي يحياها الإنسان الصناعي في ذاتي وهو يسميها « الطريقة الأمريكية في الحياة » مستعيرًا التعبير الشائع والذي كان بسببيله لأن يصير مفهومًا علميًا يدل على الرخاء والوفرة والرفاهية ويصفها « بأنها تتكون من سرقات صغيرة لا تحصى بتسلب الطبيعة وترمي الكلفة على عاتق الآخرين وهذا بالتحديد هو ما يحقق الوفرة التي تتمتع بها الدول الصناعية ، وتلك الوفرة بالتحديد لا يمكن تعميمها على نطاق المعمورة ، يمكن فقط أن يتمتع بها بضعة أجيال في بضع بلاد ثم تخرب الأرض ولا تصلح للحياة » .

إن رسالة ترومان كاذبة ومدمرة ؛ لأن « كل التقنيات الصناعية للنهب ونقل التكلفة » ويحذرنا أولريخ ممن يسميهم الكاذبين والدجالين الجدد الذين يتنبؤون بإمكانية إيجاد حلول دون التضحية بالرفاهية » ويضرب مثالاً على دجلهم بمشروع الطاقة الشمسية الذي لا يمكن تحقيقه مثله مثل الآلة دائمة الحركة . مشكلة هؤلاء في رأي أولريخ أنهم يريدون لنا أن ننظر في نقاء المفهوم ، كأن التقنية محايدة وكأنهم بنا يريدون لنا أن ننسى دلالة المفهوم ، فالتقنية تعني تطبيق العلم في الصناعة ، والصناعة تعتبر الربح وتقليل التكلفة . فكيف يمكن الربح مع تقنية مكلفة للغاية ، وكيف يمكن التقليل من باهظ التكاليف طالما كانت التقنية المستخدمة في هذا التقليل باهظة التكاليف كذلك ؟ .

أولريخ يطرح عبثية المفهوم عندما يرتبط برسالة الرفاهية ، أي استحالته عمليًا ويؤكد أن جاذبية التقنية الغربية تكمن في خاصيتين اثنتين لا ثالث لهما هما : قدرتها على نقل الكلفة للآخر ، وخاصية النهب ، فهاتان الخاصيتان معتمتان لا تظهران ؛ ومن ثم تظهر التقنية في شكل جذاب له بريق وسحر يغلب لب كل قصار النظر (كما يؤكد أولريخ) .

وفي قصر النظر تكمن الخطورة ، فقصر النظر يعني قلة التبصر حيث يتخلق سلوك « استمتع الآن ؛ استهلك ثم ادفع فيما بعد والأجمل أن تكون فيما بعد هي الأجيال القادمة التي لا نراها ولن نراها » وهنا يطرح مرة أخرى مشكلة النخبة المرتبطة بالغرب واعتقادها الدائم في ضرورة التمتع بسلع الغرب ، رغم محاولة تبصيرها بالخطر فعبارة « أنا ومن بعدي الطوفان » يمكن التعبير عنها بعدة لغات « إن الآلات الصناعية في مظهرها الخارجي هي أغراض يمكن استخدامها بدون حساب في كل مكان وفقًا لقرار المستخدم بيد أن المشكلة أنها تحتاج لشبكة من الأنساق التصحيحية والتقنية الاجتماعية والنفسية » .

ويعود أولريخ لآلية ضرب المثال الواقعي وغيار السيارة كنموذج « السيارة تحتاج لشبكة طرق ومحطات تموين ومحطات تكرير ومحطات صيانة ... إلخ ناهيك عن قوانين المرور والشرطة التي تطبقها وغير ذلك » .

وعلى المستوى الاجتماعي النفسي لا بد أن تنصاع الناس لكل أوامر ونواهي التقنية الجديدة ومن ثم يحتاج المرء إلى دوري قيادة وتدريب مروري للأطفال ومن ثم يحتاج للخبراء والنظام والمؤسسات اللازمة . الحاصل أن التقنية تقوم بعمل مسح مخ جماعي وتخلق الإنسان المتوهم الذي يجري بلا هدف كترس في آلة « تقبل الوظيفة دون حافز أو معنى » طالما هذه الوظيفة توفر له الأجر والسلعة التي يقتنيها دون أن يدري هو ذاته

أنه قد صار سلعة في سوق كبير .

ويختتم أولريخ دراسته بقوله : من ثم لم ينته عصر الإمبريالية الغربية « ففي الحقيقة تهدد التقنية الحديثة استغلال كل دول العالم تهديدًا قد يكون أخطر من تهديد الاحتلال المباشر » .

٧ – التنمية ... (جوستلفو إستيفا) :

بدأ إستيفا بأن وجه عناية القارئ إلى أن التنمية هي اختراع أمريكي ، ولنتوقف لحظة عند استخدامه للفظ اختراع بمعنى ابتكار إنساني في إطار منظومة حياتية ما ، والاختراع لغة : هو الابتداء ، وهو ينسب هذا الاختراع إلى ترومان كما رأينا مع ساكس ، ولكنه يطرح الجانب المقابل لرؤية ساكس فإستيفا يرى التنمية ومقابلها التخلف ، أي التخلف عن ركب التنمية فيقول :

« لقد بدأ التخلف في العشرين من يناير (١٩٤٩م) ، ففي هذا اليوم صار بليونان من البشر متخلفين ، أو بمعنى آخر : توقفوا أن يكونوا ما هم عليه في الواقع ، وإنما صاروا صورة المرآة المعكوسة لواقع الآخر ، صاروا صورة في مرآة تقلل من شأنهم وترسلهم لنهاية طابور طويل وتحدد هويتهم ذات التعددية الغنية من خلال مصطلحات عيارية ضيقة صاغتها الأقلية واخترعتها » .

ومنذ هذه اللحظة صارت التنمية هي الهروب من حالة التخلف المزرية التي يعيش فيها أولئك البشر المساكين ، وصاروا واقعهم الحياتي سبة وعار يجب التخلص منه ، ومن ثم فالتنمية عند إستيفا تعني ضمنيًا رفض الذات واحتقارها والتنكر لها ويؤكد الكاتب هنا على أنه لا يمكن ولا جدوى من محاولات تنظيف هذه الكلمة من محتواها الخبيث ولا سبيل إلى طرح هذا المدلول المزري بعيدًا عنها ، فقبول فكرة التنمية يعني ضمنيًا قبول حالة التخلف ومن ثم رفض الذات واحتقارها .

ويعالج إستيفا التنمية كمفهوم من خلال معالجة الدلالات اللغوية التي يحملها فهو يخبرنا بداية أن مفهوم التنمية يشغل مركز مجموعة دلالية بشكل رهيب ولا يوجد مفهوم يعادلها قوة في العقلية الحديثة وهو قوة هادية للفكر والسلوك ، ولكنه في نفس الوقت مفهوم مترهل وهش وعاجز عن إعطاء معنى ومغزى للفكر والسلوك .

ومن ثم يربط إستيفا بين المعنى العامي والشائع للتنمية بوصفها العملية التي تطلق الإمكانيات الكامنة في شيء أو كائن ، بحيث يصل هذا إلى شكله الكامل والطبيعي والناضج ، وبين الاستخدام المجازي لهذا المصطلح في علم السياسة وبين الرؤية الخطية

التي يتضمنها المصطلح ويفرضها على مستخدميه .

ويقارن هنا بين هذا المصطلح الذي أصبح يعني شكلًا كاملًا ومثلًا ينبغي الوصول إليه ، وبين الداروينية التي طرحت فكرة الوصول للشكل الأمثل والأكمل ، فالمصطلح عند إستيفا يعني استخدامًا داروينيًا غربيًا .

ويربط إستيفا في معرض قراءاته لتاريخية الدلالة في مصطلح التنمية بين التطور الخطي الحتمي وتحول التاريخ لبرنامج محدد الخطوات ، وهي تلك النظرة التي تبناها الغرب في القرن التاسع عشر تبنيًا تامًا ، وبين غياب الإله من المنظومة واختفائه من المفهوم الشعبي للتنمية ، حيث صارت التنمية عملية ارتكازية منعكسة ذاتية ، وهنا يبين إستيفا كيف صاغ ماركس المفهوم الهيجلي في التاريخ والمفهوم الدارويني في نظرية عملية تناسب عصره كانت التنمية محورها الأساسي ، حيث صارت الصناعة هي التطور الطبيعي والحتمي لإمكانات الإنسان النيوليتي أو إنسان العصر الحديث ، وهي مقدمة للدخول في التنمية الاجتماعية ، وهكذا ارتبط المفهوم منذ البداية بالآلة الاقتصادية التي تمثل محور ومركز الرؤية المعرفية الغربية .

وسواء كان الخالق البادئ المخترع هو البروليتاريا أو حزبها الطليعي وسكرتيره النابغة الملهم (ستالين) أو الخبراء والمتخصصون والمديرون عند ترومان ، فقد ظل المصطلح يحمل دلالة اقتصادية ، بوصفه الحل السحري الذي سيمكننا من حل غموض كل ما يحيط بنا من مشاكل ، والذي سيهدينا لحلها على الأقل ، وهو بالتحديد بالنسبة لثلثي سكان العالم صورة لما ليسوا عليه أي ما لا يمثلونه إنه نفي وجودهم .

لقد صار المصطلح إذن قوة استعمارية في ذاته ، فأنت تطمح لأن تكون مثلهم هناك ، وبذا تقبل تصورهم عن العالم وتقبل ما يرسلونه لك من كتائب السلام وتنفيذ ما يطرحونه عليك من (برنامج النقاط الأربع) وتتبع خطتهم في الحرب على الفقر وتشارك في تحالفهم من أجل التقدم ، لقد استقرت المقولة بهذه الطريقة كما يرى إستيفا في ضمير الأمم وإدراك الناس ، ومن ثم استقر في وعيهم إحساسهم بالدونية تجاه الغرب وحاجاتهم المستمرة له وعجزهم الكامل عن الحياة بدونه .

وقد أدى هذا إلى ما يدعوه إستيفا (تضخم المفهوم) ، فقد قدمت تفسيرات عديدة لظاهرة التخلف ويناقش إستيفا هذا التفسير الاقتصادي الذي طرحه المريدون الأوائل مثل الخبير الاقتصادي الأمريكي لويس الذي قال : « يجب أن ندرك أن موضوعنا هو النمو

وليس التوزيع » فقد رأى هؤلاء التنمية على أنها معدلات إنتاج ، ومن ثم ربطوها بالناتج الاقتصادي وزيادة ناتج الفرد في الدول المتخلفة ، ثم ينتقل إستيفا إلى التفسير اليساري الذي يربط بين التخلف وبين الاستعمار ، ومن ثم يضع التنمية في إطار منظومة اقتصادية تتحدد بفكرة الاستغلال ، وتصبح هذه المنظومة بديلًا عن المنظومة المتخلفة التي يحيا فيها الناس .

إن ما يأخذه إستيفا على مجمل هذه التفسيرات - رغم أنه يفندها على المستوى المعلوماتي ، ويوضح فشلها جميعًا ، وهو فشل باد للعيان من واقع الفقر والتردي المزري الذي وصلت إليه الدول النامية - ليس فقط طبيعتها الاقتصادية التي تغفل الظاهرة الإنسانية مركبة وتركز على مركزية عنصر واحد ، وليس أيضًا خطيتها ورؤيتها للعالم ككل متجانس ، بحيث يتحول جزء ضئيل منه هو الغرب إلى مرجعية حتمية .

لكن المأخذ الأساسي لإستيفا على تلك التفسيرات هو قبولها لفكرة (التخلف) كما لو كانت حقيقة واقعة ، ومن ثم قبولها فكرة الآخر عن الذات ونبذ الذات تمامًا من المنظومة .

إن هذا القبول يحقق للذات استلابًا كاملًا على المستوى الإدراكي ، فالمصطلح كما ندركه هو رؤية الآخر لنا ، وبالتالي عندما يتحول من موضوع مستغرب أو مستهجن إلى حقيقة واقعة تصير رؤية الآخر لنا هي واقعنا الحياتي المعاش ، وتنتفي هويتنا بل تصير هي ما يرانا الآخر عليه .

وبعد أن يعرض إستيفا التطور الدلالي لمفهوم التنمية وهو تطور نتج عن فشل المفهوم في تحقيق أي مدلول واقعي أو نتيجة فعلية ومحاولات الترقيع المستمرة هي التي أضافت له تلك الأبعاد الاجتماعية والثقافية والتكاملية ، يؤكد أن النقطة المرجعية الأساسية في هذا المفهوم تكمن في الفهم الاقتصادي - أي في استقرار الاقتصاد بوصفه قيمة مرجعية حاكمة - وأن هذا يتطلب إلغاء كافة الأنشطة الإنسانية وإلغاء كافة القيم الأخرى فيصبح مجمل النشاط الإنساني مجرد إشباع لحاجات ورغبات يهدف الإنسان إلى تلبيتها ، وهنا يطرح إستيفا فكرة مركزية في مقاله هي : أن سر ارتفاع قيمة الاقتصاد إلى مستوى القيمة الحاكمة هو إلغاء قيمة الإنسان في ذاته ، وأن مفهوم الندرة كمفهوم أساسي في علم الاقتصاد يتضمن الصراع والتوتر والحرب أي يتضمن افتراض اختزال الإنسان ، بل وإلغاء قيم اجتماعية أخرى كالحب والتعاون والإيثار ، وتحويل هذه القيم إلى كلمات مفرغة من المعنى ، أي أن إضفاء معنًى على المفهوم الاقتصادي قد صاحبه جنبًا إلى جنب إلغاء معاني المفاهيم الإنسانية .

ويدعو إستيفا إلى طرح هذه الأفكار الاقتصادية جانبًا بعد ثبوت فشلها ، ويؤكد أن التنمية أسطورة رجعية ترفض إنسانية البشر وقد فشلت لأنه لا يمكن تحويل البشر إلى حيوانات اقتصادية تتحرك وفقًا لقوانين خطية ويدعو إلى دور أكبر للجماهير والبشر العادية ، دور متفاعل فيما بينهما يرفض كافة المصطلحات التنموية ؛ فالتعليم ليس الشهادة التي تهدف للعمل والدخول للسوق ، وإنما هو نقل الخبرات البشرية والمعرفة متعة في ذاتها والصحة لا تعني الاعتماد على الخدمات المؤسسية وإنما ثمة قطاع مهم هو التعاون بين البشر لتخفيف آلام بعضهم البعض . ويدعو إستيفا إلى تدمير أسطورة الوطن ، أو الفرد المعتمد على الاقتصاد وغير القادر على الحياة بدون المؤسسة والنظام .

والذي يتحول الوقت عنده إلى سلعة وعملة ، وهو يقدم الخيال والسكينة والتعاون البشري كوسائل ناجحة لمحاربة وتدمير هذه الأفكار التي تجمد البشر وتكبلهم ، إنه يقول : (لقد حان الوقت لنستعيد إحساسنا بالحياة والواقع لقد حان الوقت لنستعيد السكينة ، لا داعي لاستخدام عكازات يقدمها العلم عندما يكون بوسع المرء أن يسير على قدميه في طريقه الخاص ، ومن أجل تحقيق أحلامه الخاصة ، وليس تلك الأحلام المستعارة من مفهوم بالي كمفهوم التنمية) .

٨ - الحاجات ... (إيفان إيليتش) :

يبدأ إيليتش مقاله قائلًا : « إن الدمار الذي أحدثته التنمية غير خاف على أحد ، بيد أن الأصعب على النفس حقًّا ليس العيش في خضم هذا التدمير البيئي ، وإنما المرعب حقًّا هو التعايش مع عادات الاحتياج التي تعمل في مستوًى أعمق من مستوى التغير المورفولوجي السطحي الخارجي الذي نراه ، إنها حاجات تغير من الطبيعة البشرية ، وهي حاجات تعيد تشكيل عقل وحواس الإنسان العاقل إلى عقل وحواس الإنسان المحتاج » ، ويخلص إيليتش إلى أن ما يدعى الحاجات الأساسية يجوز أن تمثل أخطر المشكلات التي خلقتها التنمية وخلفتها لنا .

يرى إيليتش أن تحول العاقل إلى المحتاج قد حدث عبر قرنين من الزمان ، واتخذ أسماء متعددة ، أحيانًا كان يدعى التقدم وأحيانًا أخرى أطلق عليه النمو وأحيانًا ثالثة التنمية . ويكمل : « في هذه العملية العلمانية ادعى البشر أنهم قد اكتشفوا موارد مهمة في الحضارة والطبيعة - فيما يعتبر المشاع بينهما - وحولوا تلك الموارد إلى قيم اقتصادية » . ويرى إيليتش ختام العملية فيما يسميه (تطفر الإنسان الاقتصادي إلى الإنسان المحتاج) ذلك

الإنسان الذي يطلب دائمًا شيئًا ما ، ويرغب دائمًا في امتلاك شيءٍ ما ، ويحركه دائمًا دافع لقهر شيء ما ، هذا الإنسان الذي يفتقد الخيال وتلهب ظهره سياط الحاجة الدائمة والمستمرة ، تلك السياط التي تحيله إلى إنسان مدمن : « يدمن الطاقة الكهربائية والملابس المصنوعة من نسيج صناعي والطعام السريع والزبالة والسفر » ويقبل ببساطة اعتماده الكامل على بضائع وخدمات يدعوها أحيانًا في خداع لنفسه : « الحاجات الضرورية » ولا يتساءل قط عن ضرورتها تلك .

يقول إيليتش : « من السهل التخلص من ناطحات السحاب مكيفة الهواء في كل مدن العالم النامي عن التخلص من التطلع الدائم والمغلغل في نفوس البشر من أجل الحصول على هذا المناخ الصناعي » تلك الرغبة وذلك التطلع الذي يقدم كل يوم في صورة الحياة الطبيعية حيث يصير الطبيعي هو أن تمتلك جهاز تكييف وتسعى لذلك وهناك كل السبل المتاحة ، تقسيط ، مقدمات بسيطة ، معارض مهنية ... إلخ .

المهم أن (جهاز التكييف) قد صار ضرورة وامتلاكك له أصبح (حاجة) ملحة وعدم حصولك عليه يؤدي إلى إشباع لحاجات ضرورية « وإحباط وبؤس أي تتحول إلى الإنسان البائس » . هنا يتوقف إيليتش قليلًا ليخبرنا عن مدى تغلغل هذا الأسلوب الحياتي في أفكارنا ورؤيتنا للعالم « سيكون من الأسهل جدًّا الحصول على إجماع دولي في الأمم المتحدة على أن حقبة التنمية قد انتهت ، وأنه قد حان الوقت لفصم الرابطة بين الوصول للسلام والعدالة وبين الإشباع المنظم للحاجات ، هذا أسهل جدًّا من إقناع البائس بفكرة أن الحاجات ما هي إلا عادات اجتماعية اكتسبناها في القرن العشرين وهي عادة نحتاج إلى الإقلاع عنها والتخلص منها في القرن القادم » .

ويمكننا إذن أن نتابع مسيرة التشيؤ المسماه بالتنمية ، وكيف تحول كل شيء وكل شخص من أجل تحقيق التراكم الاقتصادي بحلول الشيء محل الوجود ، من هنا يقول إيليتش : « يمكننا أن نفهم حقبة التنمية على أنها تلك الحقبة التي أقيم فيها (مولد) عالمي للاحتفال الطقسي بانتهاء الضرورة وكانت تكملة هذا المولد باهظة ، من ثم يمكننا أن ننظر للمدارس والمستشفيات والمطارات والسجون والمصحات العقلية والإصلاحيات ووسائل الإعلام على أنها ستكون شبكات من المعابد التي بنيت لتقديس تفكيك الضروريات ، وإعادة تحويل الرغبات إلى حاجات ، معابد مملوءة بأيقونات وأصنام متعددة : الشهادة ، الأدوات ، الكهرباء ، السيارة ، السياحة ... إلخ » .

قائمة طويلة من أصنام يقدسها الإنسان البائس ويتطلع إليها باستمرار متلهفًا ، آملًا في الحصول عليها ونيل رضاها ، في هذا الإطار المتشيئ تمامًا يحدث تغير مهم في تركيبة الإنسان النفسية تطور يقابله تطور لغوي بالمثل فيتحول الأمل إلى توقعات ، فالأمل في الخير يتحول إلى توقع إشباع الرغبات « إن الأمل ينبع من الضرورة التي ترعى الرغبات » ، الأمل موجه نحو غير المتوقع والمدهش والمفاجئ ، بينما تقع التوقعات من الحاجات التي تغذى من الوعد بالتنمية ، وهي توجه نحو الحقوق والالتزامات والمتطلبات (يتلخص نظام كامل وعقد اجتماعي ينظم المجتمع على أساس اقتصادي وتبادلي تجاري ، كل محاور الاتصال وأشكاله الأخرى تلغى ، يتبقى فقط التبادل والعرض والطلب ، بينما الأمل يعني وجود المطلق المتسامي ، نجد أن التوقعات تجعل كل شيء داخل النسق وتصبح في إطار المحتمل المستقبلي العلمي ، قد أدى إلى تغير بنوي مهم في رؤية الإنسان للعالم وللكون ، إلغاء الأمل وتحوله تحولًا طفريًّا إلى توقع اندماج المطلق المتسامي داخل النسق وهو مرحلة أولى تتلوها مرحلة الاستغناء عنه ؛ لأن قيمة التبادل معه لم تعد مادية ملموسة وبالتالي صارت غير مقبولة ، والخطوة التالية هي إلغاء أي آخر متسامي طالما لم يدخل في منظومة الأنا التبادلي .

وهذا المفهوم يعبر عنه إيليتش كما يلي : « إن الأمل يناشد ذات الآخر المشخصة ورحمته غير المشروطة والعرفية سواء كان هذا الآخر بشرًا أو إلهًا ، بينما تنبني التوقعات على وظيفة أنساق غير مشخصة تقوم بإشباع الرغبات في الطعام والصحة والتعليم وغيرها ، فالأمل يواجه المجهول والتوقع ينبني على المحتمل » . ويستمر إيليتش « لقد توقفت الظاهرة البشرية عن تعريف ذاتها من خلال فن معاناة الضرورة ، فهي تقاس الآن بمعدلات النقص التي تترجم إلى حاجات » إن معدلات النقص وظاهرة القياس في ذاتها هي تعبيرات شديدة الأهمية ؛ لأنها تتضمن المعيار الحسابي لتحديد الظاهرة البشرية ، أي تحول الإنسان إلى قيمة حسابية قابلة للقياس وبالتالي إلغاء البعد الإنساني ، إذن تحمل التنمية داخلها تناقصها الأساسي ؛ فبينما هي تعد بتوصيل الإنسان إلى إنسانيته من خلال إلغاء النقص وإشباع الحاجات ، غير أن هذا الوعد بالذات يؤدي إلى إلغاء الإنسانية وتحويل الإنسان إلى قيمة تبادلية . عندما يصل إيليتش إلى هذا المدى في فضح مفهوم الحاجات عامة وقيمه الدلالية المختلفة المتضمنة في استخداماته الأساسية .

ينطلق بعدئذ إلى تحليل مفهوم الحاجات في الخطاب التنموي ، وهو ينطلق مثل غيره من المفكرين في هذا الكتاب من خطاب ترومان الشهير وحسه العام الذي قاده للاعتقاد

بأن ثمة قانون عام وكوني للتقدم يمكن تطبيقه على البشرية جمعاء من خلال تطور الاقتصاد في مختلف الدول يقابل النموذج الأمريكي ، مما دعاه لأن يتكلم عن الحاجة لخلق قاعدة اقتصادية قادرة على ملاقاة توقعات الناس في كل أنحاء العالم والتي أيقظها فيهم العالم المعاصر ، هنا يحدثنا إيليتش عن الفقر بصفة عامة وبوصفه « مفهوم عام له تفسير حضاري خاص لضرورة التعايش ضمن حدود ضيقة جدًّا أو تلك الحدود تختلف في تعريفها في كل مكان وزمان ، إن الفقر هو اسم لأسلوب فريد ومستمر للتعايش البيئي ليجمل ضرورة تاريخية وليس ضرورة تقنية » .

هذه الضرورة التي تدعو إلى تقبل القدر أو القسمة أو النصيب أو إرادة اللَّه قد تآكلت مع انتشار التنوير وفقدت خلال الجزء الأول من القرن العشرين قدرًا كبيرًا من مشروعيتها ؛ حيث إن التقدم صار الاسم العلمي للتمرد السياسي والتقني ضد كل الأيديولوجيات التي تقبل دور الضرورة ، ففي عصرنا أصبح المهندس هو رمز المحرر أو المخلص الذي سيقود البشر لغزو الطبيعة ، وبوصول العالم لمشارف القرن العشرين تعرض المجتمع ذاته لعملية هندسية قسرية ، بيد أن هذه العملية ما هي إلا الترجمة الاجتماعية للتقدم إلى التنمية التي يقودها الخبراء والمختصون « كان من اللازم والحتمي إذن تحول المفاهيم النسبية إلى مفاهيم كونية مجردة ، فالفقر يتحول إلى نقص المال اللازم لشراء الحاجات الضرورية للوصول لمرتبة الإنسان الكامل ، ومن ثم يصبح الفقر في أثيوبيا هو الفقر في نيويورك ، فالإنسان لا بد أن يكون كاملًا أي متماثلًا في كل مكان في هذا الزمان ، هنا أصبح مفهوم الحاجات يستخدم كمبرر حتمي للتدخل » .

فترومان يقول : إن ثمة حاجة للتدخل من أجل إقرار السلام والوصول إلى التقدم فتصير الحاجة مبررًا للاستعمار ويصبح التقدم مبررًا للاستعباد ، الآن ونحن نسمع من يهاجم استقلال الجزائر الذي أفقد أهلها الجنسية الفرنسية ، لقد صار الغرب هو المثل والحلم والتوقع النهائي ، فرنسا وأوروبا بالنسبة للعرب ودول أفريقيا وآسيا ، وأمريكا بالنسبة لأوروبا في خطية مذهلة ومدهشة .

التقدم الاقتصادي أصبح مشروطًا بقدرته على خلق الحاجة داخل التجمعات السكانية الضخمة للحصول على الشهادات ، وأصبحت قطاعات التعليم والصحة العامة والإعلام والإدارة البشرية تناقش على أساس قطاعات (التخطيط البشري) ويكمل إيليتش أن هذا الوهم المتفوق أصاب قادة الجماعات الجذرية الذين طرحوا أساسًا فكرة وعي الناس بحاجاتهم من أجل التقدم ، وقبلوا فكرة التخطيط البشري والتي

تتضمن أساس تشيؤ البشر .

(لقد وضعت تأكيدات مستمرة على حوافز الأنشطة التي تشغل الناس في السوق السوداء والاقتصادي الموازي والقطاعي التقليدي) حتى التقليدية حولت إلى عيارية قياسية وبالتالي فقدت محتواها ومعناها الأصلي .

وهنا يقدم إيليتش تعريفًا جديدًا للتنمية فيقول : « يمكننا أن ننظر للتنمية بوصفها عملية إخراج للناس من معاييرهم الحضارية العامة وفي خضم هذا الانتقال تذوب الروابط الثقافية بين البشر حتى لو استمرت الحضارة في صبغ التنموية بطرق سطحية » .

ويخبرنا إيليتش أنه « مثلما مهدت فكرة التنوير عن التقدم الطريق لفكرة حتمية ما سيحدث فإن إدارة التغير الاجتماعي باسم التنمية قد أعدت المناخ السياسي لإعادة تعريف الظرف البشري باستخدام مصطلحات السيرنتيكا بوصفها نسق مفتوح يتيح أفضل الفرص لصيانة الحصانة الداخلية للأفراد الذين تم اختزالهم إلى أنساق فرعية .

ومثلما كانت الحاجات هي الشعار المهم الذي رفعه المديرون باسم محبة الإنسانية والمنطق الرحيم لتدمير الحضارات المتعددة ، فالآن تحل المتطلبات الأساسية محل الحاجات من أجل تحقيق الهدف السامي الموحد الجديد أي استمرارية الأرض » ، لقد تغير الإنسان الاقتصادي مرة ثانية واتخذ شكل الإنسان النسقي ، هذا الإنسان الثري يحتاج دائمًا لمن يديره ويحركه من الخبراء والمتخصصين والأكاديميين في شتى المجالات ، ويا لها من فكرة مرعبة .

٩ - الدولة ... (آشيش ناندي) :

باحث رئيسي في مركز المجتمعات النامية بدلهي ، ورئيس لجنة الاختبارات الثقافية والمستقبلات العلمية ، يهدف عمله إلى تقويم الأنساق المعرفية الغربية ، وفي نفس الوقت رد اعتبار الرؤى المعرفية التقليدية بغرض الوصول لرد فعل خاص بالهند تجاه أزمة الحداثة . كشف ناندي الأساطير الخفية للثقافة الاستعمارية في كتابه العدو الصدوق خسارة الذات واستعادتها في ظل الاحتلال ، دلهي (١٩٨٣م) ، وكذلك دور العلم كنموذج للهيمنة في كتاب العلم والهيمنة والعنف ، وقد أشرف على تحديثه عام (١٩٨٨م) في دلهي .

تكمن مشكلة المفهوم الذي يتعرض له ناندي في عموميته الشديدة ، وهذه العمومية تجعلنا نظن في المفهوم الخلود فتتكلم عن الدولة الأموية أو الدولة العثمانية أو دولة

البحرين وكأن الاسم واحد في كل الحالات ويعبر عن نفس المدلول . ويعالج ناندي في ورقته تلك مفهوم الدولة بالمعنى الغربي الحديث أو المفهوم الذي يعبر عنه أحيانًا بالمدلول (الدولة الحديثة) . وهو مفهوم يعتبر مع العلم والتنمية من أركان النموذج المعرفي الحداثي التطبيقي . ودراسة ناندي تتعرض للمفهوم كما هو ، أي من خلال واقعة الآني أو تاريخية الماضي ، بيد أنها لا تتعرض لضرورة المفهوم أو للمفهوم في ذاته . وهي نقطة طرحت في دراسات أخرى ، ونعتقد أنها جديرة بالملاحظة والدراسة .

يبدأ ناندي ورقته بعرض حالة العالم المتفائل في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين ؛ فلقد ساد في النهاية في العالم الحديث وفي المراكز الحديثة في العالم غير الحديث أن كل مجتمع سيمر بمراحل تاريخية محددة ليصل في النهاية إلى النموذج السائد ، وهو النموذج الدولة القومية الصحيح مثلما سيمر كل اقتصاد خلال مراحل النمو حتى يصل لمرحلة التنمية السعيدة ، بمعنى أن ناندي يطرح فكرة التطور الخطي في علم السياسة وعلم الاقتصاد مع طرحه لرؤية المفهوم في منتصف القرن العشرين .

ويستدرك ناندي قائلًا : « على ما يبدو أن ثمة قوتين قد غيرتا من تلك النظرة البسيطة الخطية التقدمية للعلاقة بين الثقافة والدولة ، أولًا فشلت أغلبية عظمى من مجتمعات العالم الثالث في إنجاز طريق التقدم إنجازًا ناجحًا » .

ويضيف ثانيًا : « أن ما كان ممكنًا من قبل في حالة جماعات القبائل المتناثرة التي كسحتها حركة التحديث لم يعد ممكنًا الآن في حالة الثقافات الكبيرة » بمعنى المقومات هنا هما قوتا مقاومة من جانب الشعوب في مواجهة جهاز دولة قمعي وتحديثي .

بعد هذه المقدمة التي تهدف لتحديد مجال عمل المفهوم أو بالأدق مجال فشل المفهوم يعود ناندي لآلية تحديد مجال المفهوم الدلالي وهو مفهوم الدولة القومية الحديثة كما أشرنا من قبل ويحدد تاريخه وأصل المفهوم بقوله : « إن الدولة القومية دخلت حلبة الصراع العالمي بعد معاهدة مستقاليا عام (١٦٤٨م) فقط ، رغم أن ثمة عنصر تعاقدي قد وجد في المجال المدني في أوروبا منذ القرن الثالث عشر ، فإن المعاهدة قد أعطت الشرعية المؤسسة لمفهوم الدولة الناشئ في أوروبا » .

وينطلق بعدئذ ناندي لتحديد خواص الدولة الحديثة أو كيفية عمل المفهوم فيقول : « منذ البدايات الأولى صار هدف الدولة بناء الأمة وهو المصطلح المؤدب لعملية تحويل التنوع الثقافي والعقائدي داخل مكان البلد إلى تجانس وكان ثمة دائمًا أقلية مسكينة

توجه نحوها سكاكين الدولة وغضب الآخرين » .

ملاحظة ناندي هنا في غاية الأهمية فالانتماء الذي تخلقه الدولة القومية لا يتأثر إلا من خلال عدم انتماء الآخر ، أي من خلال توحيد قياسي بيني وبين آخرين في مواجهة آخرين لا ينتمون لنفس العناصر القياسية التي أنتمي إليها ، إن البداية ليست حب الوطن بقدر ما هي كراهية الآخر .

وبعدئذ ينتقل ناندي لتحديد خصائص مفهوم الدولة الذي نجم عن عملية الولادة السالفة ، حيث يعطي المفهوم دورًا مركزيًا لجهاز الدولة في المجتمع على العكس من الحال السابق ، ويعيد تعريف جهاز الدولة بوصفه الراعي الأوحد والأداة الوحيدة للتغير الاجتماعي « بما يعني في السياق الأوروبي أن يصير المفهوم مفتاح حماية المؤسسات الحديثة التي ترتبط بالرأسمالية الصناعية » .

ونتيجة لهذا صارت الدولة الحديثة القومية تشك في كل الفروق الثقافية (أي من ليس معي فهو ضدي ، وعاقبة هذا هي أن جهاز الدولة قد تحول نتيجة التأثير المعرفي السلطوي لمفهوم الدولة القومية) إلى حكم محايد علماني بين مختلف الطبقات والأعراق والمصالح ، أي أن حيدة الجهاز المزعومة قد حدثت نتيجة رواج المفهوم وآثاره المعرفية كسلطة ، والعقبة الثانية هي « أن كل دولة قومية حديثة بدأت في اعتبار نفسها وريثة قيم ثقافية معينة رغم أن كل منها في الواقع قد عادلت بين هذه القيم الثقافية وبين المفهوم الجغرافي للقومية » . ونتيجة لمحدودية الجغرافيا وانتشار الثقافة تصارعت الأمم مع بعضها البعض على سبق أي منها حامل مشعل قيم الحضارة الخاصة « فكل من إنجلترا وفرنسا تحدث باسم الحضارة الأوروبية ، حتى عندما دخلا في حرب مع بعضهما البعض ، وحتى ألمانيا النازية ، بالرغم من صورتها في عين معظم العالم ضد الحضارة ، حاولت جاهدة لتصير رمز الحضارةَ الأوروبية ، (ورغم أن ادعاءها كان غريبًا بعض الشيء إلا أنه قد حاز إعجاب بعض أفضل عقول العالم في هذا القرن قبل إزرابون وكنوت هامسون ومارتن هيدجر) .

يضع ناندي يده هنا على نقطة اللحظة الغارقة في تاريخ النموذج الحضاري الأوروبي ؛ بحيث لا تصير النازية زيغًا عن المسار الحضاري وإنما تجسيد للحظة حضارية هي خلاصة العقلانية والترشيد ، وعقيدة عبادة القوة والتقدم المستمر ، وهو تجسيد مفزع حتى لمن يتبنى النموذج ذاته ، ثم يوضح لنا ناندي كيف انتشر المفهوم في

مختلف أنحاء العالم مع انتشار القوات الإمبريالية الأوروبية .

وهكذا « نجح مفهوم (الدولة القومية) تدريجيًا في إزاحة كل مفاهيم الحكم الأخرى التي كانت موجودة في العالم الثالث ؛ ونظر إليها على أنها لحظات من البدائية أو القرن وسيطة » أو حدثت عملية نتيجة زمانية لكافة مفاهيم الحكم أو الأمر بين الناس لمصلحة المفهوم الأوروبي ، ورأى المثقفون المحليون الذين واجهوا السلطة المحتلة أن فكرة الدولة القومية هي مفتاح النجاح الاقتصادي للغرب وحذر هيمنة السياسة « ونادرًا ما فكر البعض في وجود تناقض داخلي في مفهوم الدولة القومية الحديثة المحلية . وفي الواقع لم يتم قبول أية فكرة غربية فيما عدا توأما الدولة - العلم والتنمية - بهذه السهولة واليسر في وسط الحضارات القديمة مثل الصين والهند » ومن ثم صارت الدولة هي الدولة الأوروبية وبذا دخلنا في مرحلة استقرار تلبيس المفهوم .

فحتى نقاد الدولة مثل ماركس وتولستوي وكروبوتكين وسوترل يعانون من تمركز شديد حول الذات الأوروبية مما يؤدي بهم إلى التنوع في أنماط الحكم أو الأمر على أنه زيغ بصري أو خلل في النمط أو قمع واستبداء ، وفي أحسن الأحوال كنمط قبلي في طور التكوين ، بمعنى أنهم يرون الآخر كأنا طفلي ستنمو ليصير مثل أناي الخاصة أو كأنا متخلفة أو مشوهة .

وعملية تنمية الاختلاف البين ورفض التنوع لا تقتصر كما يوضح ناندي على الآخر الغريب ، ولكنها تمتد لتشمل الآخر داخل نطاق الأنا ذاته فالمفكرون من أمثال وليام بليك (١٧٥٧ - ١٨٢٧م) ودافيد تورم (١٨١٧ - ١٨٦٢م) وجون راسكين (١٨١٩ - ١٩٠٠) ، يعتبرهم التيار العام مخرفين أو في أحسن الأحوال حالمين واهمين .

هنا تظهر آلية مهمة كل من في المفهوم ذاته هي آلية نتيجة الآخر الناجمة عن السلطة المعرفية للمفهوم ، وكما يقول ناندي في فقرة شديدة الاستبصار : « لقد نتج تناقض سياسي واضح في الحوارات التي تدور اليوم حول الدولة نتيجة لهيمنة مفهوم الدولة القومية الحديثة . فمعظم النقاد الجدد يظنون أن مفهوم الجولة قد بلي ولا يواكب الواقع وغير قادر على مواجهة المعضلات الجديدة التي تواجد بناء الإنسان على قيد الحياة بيد أن المفهوم قد انتسب سلطة مؤسساتية مذهلة وله قاعدة ضخمة ومتسعة في الثقافة الجماهيرية العامة على نطاق الكوكب لقد صار جزءًا محوريًا في الحكمة الشائعة أو الحس العام ، ونتيجة هذا التناقض فثمة ضمان ألا تحدث تعبئة للقوى السياسية

المنظمة لمقاومة أمراض الجولة الحديثة حتى في الأجزاء الجنوبية من العالم فالمقارنة ستأتي إما من خارج السياسية أو أن عليها أن تكتسب شرعية من خلال استخدام الخطاب الشائع فالمصالح الضخمة التي تمت حول مفهوم الدولة الحديثة لا تحدد فقط التيار العام الحالم بل تحدد أيضًا معظم المفاهيم الشعبية للمعارضة » .

هنا يضع ناندي يده على نقطة غاية في الأهمية فيما يخص سيطرة المفهوم فنحن بإزاء فكرة قد بسطت هيمنتها على الجميع حتى لم يعد من الممكن مساءلتها قضية تحولت إلى بديهة وأمر مفروغ منه ، من ثم صارت سلطة معرفية متغلغلة حتى في نفوس من يرفض السلطة الفعلية . ويرى ناندي أن ثمة نتائج ثلاث في غاية الأهمية لاستقرار وتغلغل المفهوم وهي :

١ - ففي مجتمع تلو مجتمع وباسم حماية أو مساعدة الدولة بدأ الحكام في استخلاص أنواع جديدة من فائض القيمة الاقتصادية والسياسية كذلك من الشعوب المحكومة ، ويعترض المواطنون الذين يرفضون مشاريع الاستغلال تلك إلى قمع وقهر رهيب .

٢ - وبالمثل ففي مجتمع تلو مجتمع باسم الدولة وأمنها - يتزايد عدد المواطنين الذين يتقبلون القهر بوصفه تضحية واجبة ، لا بد وأن يؤدونها باسم الوطنية من أجل مستقبل الأجيال القادمة .

٣ - وكذلك تتدعم قضية الدولة على مخيلة العديد من شعوب العالم الثالث الذين يعتدون أنها أحد الأدوات الضرورية المتاحة لضمان التقدم في إطار نظام كوكبي .

ينتقل ناندي بعدئذ إلى سؤال بديهي بعد النتائج السالفة ، وهو : ما هو سبب هذه العلاقة المشوهة بين الدولة والمجتمع في معظم أنحاء العالم ؟

وهو يعدد سببين أساسيين لهذه العلاقة ، أولًا احتلال العقل : حيث إن مفهوم الدولة القومية قد دخل عالم الجنوب من خلال بوابة الاحتلال واستقر مع تغرب النخبة الحاكمة التي رأت أن مشروعيتها تكمن في تبنيها نسخة محلية من نسخ مشروع التمدين الغربي ومن ثم أقامت علاقة احتلال جديدة بين الدولة والمجتمع ، هذه العلاقة عبر عنها مصطفى صادق الرافعي في بدايات هذا القرن حيث قال : « حكامنا فينا أمة محتلة » .

النقطة الثانية : هي الارتباطات المباشرة التي قامت بين الدولة والتعبئة الضخمة وفكرة الأمن القومي والتنمية لمشروع حيث صار الأمن هو أمن الدولة أولًا أمن الناس ، ويضرب مثالًا دراميًا في هذا الصدد فيتخيل قيام حرب نووية بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي

السابق ، ويتخيل أن سويسرا قد احتفظت بحيادها . فهذا الحياد لا يضمن الأمن الشخصي لأي فرد سويسري . وهو يخلص إلى نتيجة مهمة هي « أن الدولة الحديثة بوسعها أن تطلب من المواطنين التضحية باسم الأمن ، بيد أنها لا تستطيع توفير هذا الأمن دائمًا » .

وبالمثل بالنسبة للتنمية فالدولة لا تنمي إلا النخبة المحظوظة . هنا ناندي يعرض المفهوم من وظائفه المتخيلة ، وفي رأي ناندي « فدور الدولة الذي تلعبه هو عملية وترشيد المجتمع وتحويل الصراعات داخله إلى قنوات ترعاها الدولة وتراقبها – ومن ثم تضمن السياسات التي تمارسها الدولة تحطيم وتدمير كافة أنواع الحياة المختلفة عن النمط الممارس عامة وبالتالي إنهاء التنوع الثقافي في مختلف أنحاء العالم » أي أن الدولة تلعب الدور الرئيسي في مشروع تنميط البشر وتحويلهم القياسي في ظل الحداثة .

وهنا يلجأ ناندي لاستدعاء أنماط الحكم والأمور المغايرة والتي سارت فيما سبق لبيان خطاب الرأي المسبق الذي يقول : إنها أنظمة شمولية أو قطاع شرقي أو غير ذلك ، فعلى حد قول ناندي : « لم تحاول تلك الأنظمة التدخل في كل مناحي الحياة البشرية ولم تحاول وضع أنساقٍ عامة وشاملة للهندسة الاجتماعية والسياسية على أساس قوانين حتمية تاريخية صماء » . وبالتالي كان ثمة دائمًا طرق متاحة للبشر كي يهربوا إليها .

وفي إجابة غريبة المحتوى لا تبتعد كثيرًا عن النموذج الذي تنقده ، يعتقد ناندي أن الديمقراطية هي حل إشكالية الجولة الحديثة فيقول : « في ظل الدولة القومية الحديثة يمكن وجود طرق هروب مماثلة فقط عندما يكون المجال السياسي ديمقراطيًا بالكامل وإلا ظلت هيمنة الدولة على حقوق وحريات المواطن شاملة ، فمساعدة التقنية الحديثة وأنساق الإدارة والتحكم في المعلومات يمكن أن تغلق مثل هذه الدولة تلك الطرق الهروبية إغلاقًا تامًا » .

الإشكالية التي وقع فيها ناندي هي اعتقاد في الديقراطية كنظام خارج التاريخي له ومن ثم اعتقاد في إمكانية تطبيقها في كل مكان وزمان ، وهي إشكالية تعود في رأيي إلى عدم التعرض للمفهوم في ذاته ، من ثم عدم التعرض لكافة المجالات التي يدور فيها المفهوم فما زال ناندي يقبل المجال السياسي رغم أن حيوية المجال السياسي ترتبط أساسًا بوجود الدولة . ومن ثم التناقض محوري .

يختتم ناندي مقاله من خلال طرح محاولات التجاوز في إطارات مختلفة سواء الدولة عابرة القوميات التي انهارت في كل من الاتحاد السوفيتي السابق ويوغوسلافيا

أو انتعاش الفوضوية في أوربا أو دعوة غاندي للتطوع ونبذ العنف . وهو يحذر في النهاية من أن هؤلاء المعارضين قد تم إظهارهم فيما بعد على أنهم أمراء للشعب والنظام وتلك هي إشكالية المعارضة الكبرى .

١٠ - السكان ... (بربارا دودن) :

مثقفة مشغولة بالسلطة الثقافية للطب الحديث ، تعمل على توضيح كيف غير الطب صورة المرأة ، وقد انشغلت لفترة ببحث تاريخي يكشف تجربة مجموعة من الحوامل صورة الجنين لديهن في بداية العصور الحديثة ، نشرت كتابًا اسمه (التاريخ تحت الجلد) وتعمل كأستاذ في معهد الدراسات الثقافية في إسن بألمانيا .

تبدأ الكاتبة بالاعتذار عما سوف تكتبه حيث إن (المصطلح) يبدو اليوم كما لو كان يدل على كيان طبيعي أو موضوع يمكن دراسته باستخدام جمل محايدة أو شيء متاح لكل البشر لكي يتحكموا فيه ويحكموه ، وهي تقرر أنها ستدرس المكانة المعرفية لهذا (الشيء) وتعقب على المدلولات المتعددة التي اكتسبها في خضم التاريخ الحركي للإنجليزية كلغة تخاطب .

تتساءل في البداية عن الصور الذهنية التي تثيرها (السكان) اليوم الغرب وتجيب في الإنجليزية اليومية يثير مصطلح (السكان) صور التفجير ، ويستدعي الانفجار وبالذات بالنسبة لشعوب العالم الثالث الجاهلة في دول لا تستطيع أن تسدد ديونها ، ويثير كمصطلح كذلك معنى الضغط الذي يدفع الناس فيما وراء حدود بلادهم وإلى المعسكرات ، ويثير المصطلح الغضب على التناسل غير المسؤول ، وقلة الموارد المتاحة لبرامج التحكم في التحكم في النسل ، والغضب على الكنيسة الكاثوليكية التي ترفض منع الحمل والإجهاض .

ويرى أتباع حركة التمركز حول الأنثى ، أن (السكان) ستظل مشكلة طالما لم يتم معالجة أصلها وهو تحديد إبعاد النساء عن عملية التنمية ، بينما يربط علماء البيئة بين السكان وبين مقدرة الأرض على حمل البشر بشكل عام أصبح استخدام المصطلح يثير الفزع ويطلق صفارة الإنذار ويرمز في معناه الشائع إلى الانفجار السكاني .

تنتقل الكاتبة بعدئذ إلى فكرة مهمة جدًّا هي نقل (الخبرة عن طريق المؤسسة التعليمية فالغرب يعلم أبناءه من طلبة المدارس الثانوية) في كتب الجغرافيا أن الانفجار السكاني هو نتيجة للتنمية فالناس غير البيض يأخذون من التنمية الصحة واللقاح وتحسين البنية التحتية باختصار كل ما يؤدي إلى تقليل الوفيات ، ويرفضون التعقيم وتحديد النسل ووسائله

المختلفة . صورة مرعبة تلقي ظلالًا كبيرة على المستقبل . توضح لنا الكاتبة إذن رؤية السكان التي يتناقلها الغرب عبر المؤسسة التعليمية ، وكيف أنها محملة بالحكم القيمي والتحيز ضد الآخر الذي يصل إلى حد البارانويا ، ناهيك طبعًا عن تحميل الضحية وزر جريمة المجرم ، حيث يصير السكان غير البيض مسؤولين عن الكارثة البيئية لتزايدهم غير المكبوح ، وننسى الدمار البيئي والإنساني الذي ألحقه الغرب الأبيض بالعالم .

وتنبهنا الكاتبة إلى التحيز الكامن في المنظومة الغربية للعلم ، عندما تخبرنا كيف تتحول (س) البريئة المحايدة في أوراق علماء التخطيط والسياسة (س) الرقمية تتحول إلى موضوع عند هؤلاء ، موضوع يدرسونه ويحللونه ، ويشكلونه ويتحكمون به ، وينسون بالطبع في غمار مشاكلهم العديدة (كعادة المتخصصين) أن هذا الموضوع إنما هو بشر .

هنا تنبهنا الكاتبة إلى أن غرض الدراسة إنما هو بالتحديد تبين كيف تم خلق هذا الكتاب الكاذب ، وكيف تحول عبر (٤٠) عامًا من الخطاب التنموي والاستخدام إلى وسيلة لما قد يصل إلى الإلغاء الفعلي للبشر .

وتتساءل : كيف أصبح الناس سكانًا ؟ هنا تخبرنا أساسًا أن المعنى اللغوي للمصطلح قد تطور تاريخيًا ليصل مع الخطاب التنموي إلى مفهوم رقمي وكيان حسابي ، أي يتحول البشر إلى أعداد وأرقام مثلهم مثل غيرهم من المفاهيم الأساسية في الخطاب التنموي ، والمستقاة من الإحصاء لإعطاء العملية والموضوعية وبالتالي الشرعية للخطاب ، أي لفرض سلطة الخطاب على الآخر .

هذه المصطلحات تخلق ما يشبه المرجعية التي تمثل فقط واقعًا كاذبًا ، بيد أنها في نفس الآن الإحساس بأنها مهمة وواضحة وبدهية ، وأن الإنسان العادي لا يستطيع أن يفهمها دون شرح الخبراء (إنها على حد تعبير الكاتبة) : كلمات أميبية تتكاثر بشكل سرطاني وتخلق كهنوتها الخاص ، وتصير أيقونات في ذاتها .

تنتقل الكاتبة بعدئذ إلى سرد تاريخي لتطور صورة السكن في الخطاب التنموي وكيف تلغي باستمرار حقيقة البشر . ففي الفترة الأولى ما بين (١٩٥٠ - ١٩٦٠م) كان المصطلح يشير إلى قاطني بلد أو منطقة أو قارة وحددت التصريحات أن السكان هم المستفيدون من العمليات التنموية في المستويات المختلفة الثقافية أو الاقتصادية أو التقنية التي تؤثر فيهم ، بيد أنهم بعيدون عنها ؛ لأنهم موضوعات في ذاتها (وتكمل) : لم يحن الوقت بعد لإعلان أن

التحكم في السكان هو هدف سياسة عامة عالمية ، فقد كانت الفترة مليئة بالتفاؤل وسادت في الخطاب التنموي هذه الروح المتفائلة ، فكل شيء سيتم حله علميًّا .

وحتى في الفترة الثانية بين (١٩٦٠ - ١٩٧٠م) ومع ظهور مصطلح التحكم في السكان في خطاب الوزراء ورؤساء الدول كان مصطلح السكان ما يزال يعتبر أحد العناصر الخارجية في حساب التنمية مثله مثل نهر أو تربة بلد ما . وتستمر فقط مع المرحلة الثالثة التي بدأت في السبعينيات بدأ الخبراء يلاحظون أن النمو السكاني أحد العوامل المتفاعلة ، ومن ثم صار السكان عاملًا داخليًّا في النسق التنموي .

ومع هذا التغير المفهومي تغيرت السياسة الأمريكية . فبعد أن كان أيزنهاور يعلن أن (تحديد النسل ليس من شأننا) أصبح نيكسون الذي كان نائبه ثم صار رئيسًا بعد ذلك يقول : (إن هذه الحكومة تقبل مسؤوليتها الواضحة لقيادة البشرية) كانت هذه العبارة مرادفًا لخطاب يطالب العالم بالانتباه لخطر الانفجار السكاني وصورة تنظيم الأسرة .

ثم أعلن بوش بعدئذ : (إن المشكلة السكانية لم تعد مشكلة خاصة تستحق اهتمام القادة المحليين والدوليين) ، لقد ظهر تهديد (زيادة السكان) في الخطاب التنموي ، هذا التهديد الذي يشكل تهديدًا عارمًا على منجزات التنمية ، بل على الحياة في العالم أجمع ، ولا يمكن تصور حجم هذا الخطر لو رأينا أن سكان بعض البلاد هم الذين يتزايدون بمعدلات أكثر من غيرهم .

هؤلاء السكان يقطنون البقاع الأكثر فقرًا في العالم ، ويشكلون خطرًا على العالم أجمع وليس على أنفسهم فقط ، خطرًا يستدعي تدخل الخبراء لإنقاذ هؤلاء من أنفسهم وهنا ظهرت برامج المساعدة من أجل التحكم في السكان لإنقاذ التنمية (فكل خمسة دولارات يتم إنفاقها على التحكم في السكان تساوي مائة دولار تستثمر في الإنماء الاقتصادي) .

في إطار (المساعدات) التنموية تلك يتم تخليق فئة جديدة من المتخصصين في السكان والذين يقودون الحملة النشطة بل والشرسة ضد الانفجار السكاني . توضح الكاتبة بعدئذ أن هذه السياسة الشرسة لا تأخذ بعين الاعتبار أي تقاليد ثقافية أو اجتماعية موجودة في المجتمعات الهدف ، وكيف أن تغيير عادات الأسرة لا بد أن يكون نتيجة لتغيير كامل في مفاهيم وقيم تتعلق بالأنوثة والخصوبة بل والحب والشهوة أيضًا ومن جهة النظر الأنثروبولوجية فإن برامج السكان هي أكثر استراتيجيات التنمية المفروضة على الناس من الخارج ، غطرسة وبلا جدوى ، ثم تطرح الكاتبة سؤالًا بسيطًا :

كيف تحول المصطلح إلى أولوية من أولويات التنمية ؟ وتجيب أن انتشار وسائل الإعلام في السبعينيات قد لعب دورًا مهمًّا في هذه العملية في إطار الجدل الذي نشره نادي روما عام (١٩٧٢م) ، حيث روج هذا الكتاب المحقق لأعلى أرقام البيع (كنسق) وأن ثمة ما يهدد وجوده ذاته ، أن انتشر المفهوم من قبل الأغنياء (نادي روما) ومن خلال تقنياتهم (وسائل الإعلام) ولمصلحتهم (المسيطرة على تهديد الفقراء لعالمهم) .

في هذا السياق يتحول (الجنس البشري) إلى أيقونة خاصة بالأغنياء وتتطلب منهم التدخل لحمايتها (الجنس البشري) ليس بما هو واقع ، ولكن بما هو متخيل ، فالتدخل ضد أفراد من الجنس البشري أيضًا لكونهم متخلفين ، إذن هناك تحيز أساسي من هؤلاء ، تحيز يخرجهم من نطاق البشر المتميزين في خطاب نادي روما يحمون مواردهم التي يهددها هذا الجنس الآخر .

ويغلف هذا الخطاب المتحيز بكلمات براقة من قبيل عالم واحد ، تهديد البشرية وما إلى ذلك ، (لقد تم تحويل السكان إلى متغير مثله مثل رأس المال والعمل والتنمية أو البناء التحتي في النسق العالمي) .

وتختم الكاتبة مقالها قائلة : « نحن نعلم أن عقود التنمية قد أدت إلى نمو غير متوقع في سكان العالم . وتلك ظاهرة لم يسبق لها مثيل ، وأدت لظهور مفاهيم جديدة عن البشر ، لقد تم تحويل السكان كمفهوم إلى عوامل أو عمليات أو موضوعات للتخطيط التنموي وعقبات في طريق الاستثمار الناجح ، ومصدر لقوة العمل المؤهلة وتهديد للنسق البيئي العالمي » .

وتستمر « حتى لو ضمنا أنه من الممكن تقييم تأثيرات البرامج السكانية على الخصوبة القومية تقييمًا كميًّا دقيقًا (رغم أن هذا مستحيل) فثمة شيء واضح حقيقي : النشاطات السكانية التي انطلقت منذ (١٩٦٠م) قد تحولت إلى أحلام أنتجت مسوخًا مشوهة » .

١١ - السوق ... (جيرالد برتو) :

(من الأطروحات السائدة والمنتشرة انتشارًا واسعًا أننا قد دخلنا مع قدوم الثمانينيات عصر اليمين الجديد أو الثورة المحافظة ، وفي هذه الحقبة الجديدة لا يعتبر السوق وسيلة تقنية لتوزيع وتخصيص البضائع والخدمات ولكنه للتحكم في المجتمع وضبطه ، ولا شك أن زماننا هذا يتميز بإيمان عميق في قدرات السوق على حل مشكلات العالم التنموية) .

ويخبرنا برتو أن وهم انتصار أيديولوجية السوق قد ازداد بعد انهيار الأنظمة الشمولية

في شرق أوروبا ، أصبح السوق إذن هو الحل السحري لكل مشكلات المجتمع سواء شرقًا أو جنوبًا ... وبرتو بعد أن يؤكد الطابع الاقتصادي لفكرة السوق كمفهوم وتحول السوق من دلالته الأصلية كمكان للبيع والشراء أي مدلول جغرافي ، إلى مفهوم اقتصادي ، يبدأ في طرح فكرة التحكم في المجتمع وأيديولوجية النمو اللامتناهي بوصفها حلًّا أوحد أو أمثل لكافة المشكلات وذلك من خلال منظور تاريخي ، ويقول : (طوال العقود الثلاثة الماضية درست فكرة النمو الاقتصادي من عدة اتجاهات مختلفة ، تراوحت بين منظور اليسار الجديد الراديكالي شديد النقد في الستينيات إلى الترحيب الشديد من قبل مفكري اليمين الجديد في الثمانينيات ... والمهم أن فكرة النمو هي المفهوم الأساسي في طريقتنا الحديثة في النظر إلى الحياة البشرية ... والمظنون أن التوسع القائم على التجديد التقني هو السبيل الوحيد لحل مشكلات العالم .

والنمو حتى عند تخطي معناه الاقتصادي المباشر هو لب مجموعة متراكبة من الأفكار تشكل المنظومة الأساسية للحياة الحديثة ، فهي في آن تمثل حقيقة مثبتة وعامة وأيضًا تمثل الوسيلة الوحيدة القياسية للوصول للمجتمع الصالح ، ومن ثم فمعنى التنمية يتضمن صراحة أو ضمنيًّا أن طريقة الحياة الغربية هي الوسيلة الوحيدة لضمان السعادة البشرية .

يصل بنا برتو إلى لب التحيز في فكرة النمو ، وبالتالي في مفهوم السوق بوصفه السبيل الوحيد للنمو ، وبعد أن تتوصل لتلك النتيجة التي تربط النمو بالسوق بنمط التفكير الغربي بفكرة التوحيد القياسي ، يطرح برتو النتيجة المنطقية لقبول النتيجة السابقة ، فلو كان السوق هو سبيل النمو ، والنمو هو السبيل الوحيد لتحقيق النمط الغربي في الحياة الذي يمثل قمة السعادة البشرية والهدف الأسمى لكل البشر ، إذن فلا لزوم لكل التاريخ المخالف لهذا الفكر ، أي أن السبيل الوحيد للنمو هو التحديث ، والتحديث لا يتأتى إلا بقطيعة كاملة مع الماضي ، فعلى حد تعبير ج . ل سادي : (أيتفق النمو الاقتصادي لشعب نامٍ مع استمرارية عاداته وتقاليده القديمة ؟ فالتقدم الاقتصادي ، يفترض مسبقًا قطيعة كاملة مع هذا الأخير) ، من ثم يخلص برتو إلى نتيجة مهمة أن الهدف الأساسي للتنمية من البداية ثابتٌ وما تغير هو وسيلة تحقيق هذا الامتداد لمفهوم السوق واقتصادياته أو رأسمالية القطاع الخاص ، أو بشكل عام جدًّا لقد تمت الدعاية للتنمية على يد الدولة والسوق وكلاهما مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشروع التحديث .

ولغرض تأثير السوق والدولة على المشروع التحديثي ، ومن ثم تأثير مشروع التحديث

على الفرد في مجتمعات ما يسمى بدول العالم الثالث يحدثنا برتو عن المفاهيم والذي حدث مع عقد الثمانينيات فيقول : (لقد ظهر لمنظري التنمية أن النمو الاقتصادي في ذاته وبدون إعادة توزيع الدخل مطلقًا سيتيح حل مشكلة الفقر الدرامية على مستوى العالم وبدون فرض أي أعباء على الأغنياء ، لقد صارت الكفاءة هي المفهوم المفضل وليس العدل الاجتماعي ، وأصبحت الوسيلة التي توصلنا للغاية وأحيانًا الغاية في ذاتها كما يحدث على يد منظري وخبراء البنك الدولي في أطروحاتهم بصدد عملية التعديل .

ما يطرحه برتو هنا هو التغير في المفهوم العملي وإلقاء تبعة الفعل على الفرد لا النظام ، فالفرد مطالب بالإنتاج الجيد وزيادة الكفاءة من أجل تحسين أحواله المعيشية وبذا ينتفي دور الدولة في مفهوم العدالة الاجتماعية ، وننتقل إلى دور الدولة كمراقب للفرد وحاكم لعملية الكفاءة أي الدولة تتحول بكاملها لخدمة الجهاز الاقتصادي ، وما يحذرنا منه برتو هو أن النموذجين الاقتصاديين سواء النموذج الاقتصادي الليبرالي الذي يعتمد على آليات السوق ، أو الآخر الذي يعتمد على تدخل الدولة والتخطيط إنما يهدفان إلى خلق الإنسان الاقتصادي ، وهو كما يرى برتو : (الإنسان المتمحور حول الذات ، والمتحرر تمامًا من كل الالتزامات الأخلاقية أو الاجتماعية) إننا إزاء ما أسماه د / عبد الوهاب المسيري الإنسان المتحوسل أي المتحول إلى وسيلة ويعمل بلا انقطاع للجمع والتكديس ، يقول برتو : (تعدنا التنمية بوصفها التوسع من خلال عالم التحديث الاقتصادي والتقني بوعود كاذبة أهمها خلق مجتمع عالمي بلا قيود . وتقدم لنا التنمية بوصفها الطريق الوحيد والحتمي للخلاص من العالم البائس وغير الإنساني الذي يعاني من الندرة ، وكل هذا يأتي من خلال العمل المستمر بلا توقف بالطبع) .

وينتقل برتو بعدئذ لعرض تطور فكرة السوق كمكان إلى حين استقرارها كمبدأ وصياغة المصطلحات السحرية الثلاث أو العرض والطلب والسعر ، ويؤكد أن السوق كما كان (كان يحتوي بشكل ما على الجوانب الرئيسية لمبدأ السوق) أو أن مصطلحات العرض والطلب والسعر وفكرة الحرية الوهمية للفرد وسلوكه الخاص داخل السوق ، كلها موجودة بشكل ما في فكرة السوق كمكان للبيع والشراء يتيح للبائعين والمشترين الأحرار انتقاء ما يريدون والاتفاق على ما يريدون ، وعندئذ يعزل برتو ظاهرة عدم الانتماء سواء للسلعة أو للفرد الداخلة ضمنيًا في فكرة الحرية ، فالفرد حر طالما كان غير محدد الهوية ، أي أنه حر في عملية تحلله من كل الالتزامات الأخرى سواء اجتماعية أو أخلاقية والبضائع حرة عندما تتحول فقط إلى سلعة أو قيمة سلعية عامة أي نقود .

وما يخلص إليه برتو هو أن قيمة الحرية تتحدد بإلغاء الهوية وإعلاء القيمة الاقتصادية في ذاتها أو على حد تعبير كارلبولاني : (استقلالية المجال الاقتصادي هي التي تخلق لنا برتو تطور هذه الفكرة فيما أسماه النموذج المتوالي كما يلي ، وللتبسيط يمكننا أن نحدد تطور خطى ثلاث خطوات وكل من هذه مرتبة بشكل تاريخي في ثلاث خطوات وكل من هذه مرتبة بشكل تاريخي وليس بالضرورة متوالٍ خطيًا ، فعلى سبيل المثال قد لا تكون الخطوة الثانية نتيجة طبيعية ولا مباشرة للخطوة الأولى ، ومن ثم فمن الأفضل أن نتحدث عن النموذج المتوالي ، أولًا في تلك المجتمعات حيث يقتصر مبدأ السوق اقتصارًا شديدًا على مكان وزمان السوق كمكان ، أو الذي يتحدد فعلًا في التبادل الفرعي فقط . ثانيًا فإن تلك المجتمعات حيث ثمة قابلية لإدخال الاقتصاد في مؤسسات بدون حدود معينة ، بيد أن الناس الداخلين في الأنشطة تجاريًا ينتمون لأحد الفئات الدنيا أو المجتمعات المحتقرة في المجتمع ، أو هم أجانب يتم احتمالهم ، بيد أنهم محرومون منا لمكانة الاجتماعية ، ومن الأمثلة الكلاسيكية للنموذج الثاني اليونان القديمة والصين في عصر الأسرات والعصور الوسطى في أوروبا ، وأخيرًا في المرحلة الثالثة أو التحديث الاقتصادي تصبح كل محاولات تحديد السوق غير مقبولة بل مرفوضة تمامًا فكل المجتمع ينظر إليه من خلال قوة السوق .

ويمكننا هنا أن نرى فكرة الجماعة الوظيفية عند الدكتور عبد الوهاب المسيري في الدور الذي يلعبه الأجانب أو الفئات الداخلة في الأنشطة الاقتصادية المحضة ، فالفئات الدنيا تقوم بالدور الرديء ، ومن ثم يخبرنا هذا أن النشاط الاقتصادي في ذاته لم يكن نشاطًا محترمًا ، ومن ثم فالاقتصاد لم يكن المجال الأهم للفعل الإنساني ، ومن هنا نرى أن التطور الأهم الذي يشير إليه برتو باسم مرحلة التحديث الاقتصادي هو عملية ارتقاء الاقتصاد إلى أهم مجالات الفعل الإنساني بحيث يصير المجال الأول والأوحد لهذا الفعل .

وهنا يقدم لنا برتو تفسيره لهذه الظاهرة من خلال ربط الظاهرة بالطبقة الوسطى ، فيقول في عقلية الطبقة الوسطى : فإن البشر المتحضرين هم أولئك البشر المقتنعون بأن « الرغبة في الثورة » هي دافع كوني وطبيعي وعام ، وهو يسوق أدلة من كلام جون ستيوارت ميل وآدم سميث منظِّري الرأسمالية الأوَّلَيْن على أن الرغبة في الثورة والعمل من أجل تكديسها هي نزعة طبيعية وعامة في البشر ، ونلاحظ هنا عملية التعميم باسم الطبيعة أو التوحيد القياسي التي تميز فكرة الحداثة ، وأيضًا التأكيد على وحدة النموذج البشري التي هي السمة الأساسية للنموذج التنموي .

ويؤكد برتو : (إن نظرة الطبقة المتوسطة للعالم تنحصر في فئتين محددتين تمامًا من التفكير التقليدي هما الازدواجات التبسيطية بين الأغنياء والفقراء ، بين الملاك والعمال) ويستنبط من هذه التقسيمة الاقتصادية للبشر - والتي يربطها بالطبقة الوسطى - أنها وسيلة ناجحة لتمهيد الطريق لسلوك السوق (ويستشهد هنا برأي آدم سميث الذي يرى أن الفقراء يكرهون العمل ويحبون الكسل وعلى العكس منهم فالأغنياء طموحون ومجتهدون ، ونلاحظ هنا أن الصفة الاقتصادية فقر وغنى قد ربطت بتركيب طبيعي داخل النفس البشرية حب وكراهية أو خنوع وطموح ، وهذا يوضح ارتفاع القيمة الاقتصادية بين المنظومة القيمية العامة للمجتمع ، وعندما يصل برتو إلى هذه النتيجة يحاول أن يستخلص اجتماعية وسيلة وساطة جماعية تربط بين ما يدعي الأفراد الأحرار من خلال أشياء اغترابية ، ويصير التبادل هو وسيلة اتصال هدفها الإبقاء على مسافة بين الأفراد أو إبقاء الآخر على البعد من الذات ... وبمرور الوقت فإن قوس السوق الطاردة والتقنية المتقدمة تزيد من المسافة بين البشر بعضهم البعض وبينهم وبين الطبيعة .

بعد أن يصل بنا برتو إلى فكرة تفتيت البشر وإبعادهم عن بعضهم البعض ، ينقلنا إلى فكرة أهم هي تحول السوق إلى حقيقة واقعية طبيعية بغض النظر عما سيأتي من ورائه ، السوق والعلوم التقنية الدافعة له ، يؤكد هنا أن ثمة تغير قيمي مصاحب لهذه الفكرة وقبولها حيث يصير السوق وعلوم التقنية حقائق مثبتة في ذاتها ؛ لأنها تحقق أهم الأغراض المنشودة للبشر وهي إنتاج وتوزيع الرخاء المادي على أكبر قدر ممكن . إن عملية التسليع أي تحويل كل شيء لسلعة تعمل على كل مستويات الحياة الاجتماعية في العالم وهي ذات آثار متنوعة ، وهنا نرى المدى الذي وصلت إليه التنمية كسياسة وممارسة في محاولة إجبار الناس على تبني أفكار جديدة وأفعال مخالفة لمنظوماتهم القيمية أفكار وأفعال تتفق وقواعد السوق) .

ومن ثم يرى برتو أن التنمية منذ الأزمنة الاستعمارية وحتى عصرنا هذا هي أساسًا فرض إطار مؤسساتي جديد بما يصاحبه من قيم عامة بوصفه الشرط الضروري لديناميات السوق ، إنه كلما ازداد نمو الأفراد والجماعات كلما ازداد الأفراد والجماعات كلما ازداد نضالهم للحصول على المزايا المادية ، ورغم أنه يعتقد أن المناطق الريفية ما زالت محصنة بعض الشيء ضد هذا النمو الإجرامي - على حد تعبيره - إلا أنه ليس شديد التفاؤل بصدد استمرار هذه الحصانة .

بعدئذ يقسم برتو نتائج تلك التنمية على البشر إلى ثلاث فئات ، فيقول : أولًا طبقة

ضئيلة من الأغنياء المفرطين الذين بوسعهم مراكمة ثروات طائلة مع الإنفاق البذخي ، وثانيًا عدد متغير من البشر في القطاع الأوسط والذين يمثلون الطبقات الوسطى التي توازن الإنتاج والاستهلاك ، أخيرًا الفقراء الخارجين عن نطاق وتوزيع الثروة والمشغولين بمشكلات البقاء على قيد الحياة ، فعند برتو تنزع التنمية إلى إنتاج الندرة والنقص عند غالبية البشر مع إنتاجها لوفرة وفائض أقلية وهي محاولة إلغاء تعددية العلاقات الاجتماعية من أجل الوصول إلى تجانس السوق المطلوب في كل فرد ، التنمية إذن عند برتو هي أداة تحول البشر إلى الكائن الاقتصادي النفعي الملتزم بآليات السوق ومبادئه .

وهنا يتساءل برتو قائلًا : (ما هي حدود السوق ؟ أو هل يجب أن يحتوي المجتمع السوق أو على العكس يجب ترك السوق لتنظيم الكل الاجتماعي عمومًا ؟) وهنا يطرح سؤالًا يراه بدهيًا هو : من الإنسان حسب قوانين السوق ؟

هناك حكاية تروى عن تطور العالم من وجهة نظر السوق ، فالعالم يسير خطيًا في تقدم مطرد لكي يصل إلى أن يصير سوقًا كبيرًا ، ووفقًا لهذه الحكاية فقد كان ياما كان : هناك بشر ينقصهم كل شيء وتلتهمهم نيران شعواء من الرغبات والشهوات التي لا تحصى ولا تعد : وفي هذا الصدد يطرح السوق تعريفة للإنسان - وليس العكس - فالإنسان هو الباحث الدؤوب الذي لا يكل ولا يهدأ عن سعادته المادية ورغبته التي لا تشبع في الامتلاك ، فوفقًا لآدم سميث وأتباعه الخلصاء ، علينا جميعًا أن نتصرف كما لو كنا تجارًا أو أردنا حقًا أن نتحقق كبشر ، والسوق هو وسيلة الاتصال الاجتماعي الوحيد حتى بين أقرب الأقرباء .

ويكمل برتو : وفي هذا الكون المنشأ والذي يضم بضائع مطروحة للجميع فمن المنطقي أن يزداد الأفراد ابتعادًا عن بعضهم البعض ، كما لو كانت العلاقات القريبة والبعيدة أمرًا متساويًا أو كما لو أن الفروق بين العلاقات لم تعد مهمة .

علاقة كما يوضحها جورج سيمل (غربة مع النفس واغتراب متزايد عن الآخر) وهنا يقول برتو : ومتى عرفنا البشر وفقًا لمبدأ النفعية . فلا مجال للتساؤل عن فائدة وقيم التنمية ، فلو كان قدر كل فرد أن يراهم أكبر قدر ممكن من الربح إذن فمن السهل نسبيًا أن نحدد ما هي الأمم المتخلفة .

يقول برتو بعدئذ : (إن سيادة عقلية السوق لا تتيح لنا فرصة لكي نمارس إنسانيتنا) الفعل الاقتصادي هو المسيطر فإننا نتأنس حسب المفهوم السوقي .

١٢ - عالم واحد ... (فولفجانج ساكس) :

يبدأ ساكس برؤية المفهوم في سياقات مختلفة ومتعددة ، فعلى السياق الجغرافي يخبرنا بأن العالم به (٥١٠٠) لغة وأن معظم هذه اللغات في طريقها للانقراض في مدى جيل أو جيلين فقط وهو يطرح قضية مهمة في هذا السياق عندما يتساءل : ما سبب انقراض هذه اللغات ؟

ويجيب : إن عملية التوحيد القياسي لآليات البث هي العامل الأول في توحيد هذه اللغات وهو هنا ينقل القضية إلى السياق الإعلامي والسياسي ، ولكنه لا يكتفي بهذا فيتحدث عن تدمير الثقافات لمفهوم مصاحب لتوحيد اللغة وانقراض اللغات الأخرى باعتبار أن اللغة هي المعبر الأول عن الثقافة . إنه هنا يتحدث في سياق أنثروبولوجي ثقافي ثم يعود بنا إلى السياق الإعلامي مرة أخرى موضحًا أن سحر وسائل الإعلام قد وصل إلى كل مكان تحت شعار أنه عالم واحد . وأن هذا السحر يتكلم لغة محددة تختفي أمامها كافة اللغات المستخدمة حاليًا وتكاد تنقرض .

ثم ينتقل بعدئذ ساكس لدراسة تاريخية المفهوم ، ويوضح أن كلمة عالم واحد ترتبط ببعد للحضارة معين هو البعد الغربي الحديث باستخدام صفة الواحدية وإنما كانت هناك تقسيمات متعددة ، فثمة العالم الغربي وثمة العالم الشرقي كأساس لتقسيم جغرافي وثمة تقسيم ديني فكان يقال : العالم المسيحي والعالم الإسلامي قبلًا ، بل كان الحديث عن وجود العالم الآخر بمعنى الحياة الأخرى جزء من إيمان الإنسان بالتعددية والخصوصية .

تاريخية المفهوم عند ساكس ترتبط أساسًا بفكرة الحضارة الغربية عن نفسها بوصفها حضارة كونية ، أو عالمية شاملة لا بد أن يعيش في إطارها ويلتزم بقوانينها كل أهل الأرض المفهوم الذي عرض نفسه أولًا عند أهل التنوير كمفهوم موحد هو « الإنسانية » ويظهر لنا ساكس أن هذا المفهوم لم يكن مفهومًا متحققًا بل كان مفهومًا مستقبليًا مفهومًا سيتحقق من خلال تقدم الموارد للوصول لحالة معينة هي حالة « الإنسانية » هذا الفكر الخط التطوري يسم فكر التنوير كله كما يؤكد ساكس ، يرى ساكس أن مشكلة هذا الفكر تكمن في عنصر الوحدة القياسية إلا رؤية نموذج نمطي متكرر قابل للتكرار في كل زمان ومكان وأوان .

ثمة إنسانية وثمة عالم وثمة سوق وثمة قوانين ولا مجال للخروج من أي شيء لا مجال للتنوع أو للخصوصية . بعدئذ يطرح ساكس المفهوم في سياق الآني والسياسي المفهوم هنا

يستخدم لتبرير السلطة المعرفية للعالم الصناعي في مواجهة العالم التقليدي أي أن اعتبار الوحدة أمرًا مسلمًا به ينتج من الخوف . نفهم معنى الخوف هنا على عدة مستويات :

المستوى الأول : هو المستوى المراد لنا أن نفهمه وهو مستوى الخوف على العالم الواحد الذي يجمعنا وهو مستوى حقيقي .

المستوى الثاني : هو ما لا يراد لنا أن نفهمه وهو خوف الأغنياء من هؤلاء الفقراء الزاحفين عليهم لأنهم في عالم واحد .

المستوى الثالث : هو ارتباط الخوف بالسلطة والتفوق التقني من المنظور الغربي أن الإحساس بالندرة والخوف الناجم عن عدم الإشباع سيؤدي دائمًا إلى محاولة طرد الآخر لأن العالم واحد .

وكما يقول ساكس : منذ عدة قرون وفكرة الكونية والوجدانية في حرب ضروس مع التعددية ويعدد أدوات الحرب ومعداتها العلم والدولة والسوق « رموز مفاهيمية تمثل الحضارة الحديثة » .

وتتمثل قوة هذه الأدوات في كونها تدعي لنفسها المصداقية في كل زمان ومكان وتحت أية ظروف ، الأهم أن الخصم في الحرب يقبل هذا الادعاء ويعمل على أساس أنه مهزوم منذ البداية ، وهنا هو المستوى الرابع من الخوف : إنه الخوف من المفهوم وقوته المعرفية وتأثيره الإدراكي .

بعدئذ ينتقل ساكس إلى رؤية المفهوم في سياقه الدلالي أو كيف ينتقل المفهوم إلى الذهنية الثقافية . إن مفهوم الواحدية يلغي أساسًا مفهوم التعددية والتنوع وهو المفهوم المحوري الذي تنبني عليه فكرة تعدد الثقافات وتعدد رؤى العالم ، ومن ثم المشاركة وقبول الآخر وغيرها من مفاهيم الديمقراطية . ساكس يؤكد أن الديمقراطية في ظل الوحدانية إنما هي شيء خاص بلا مدلول أن فرض فكرة الواحدية على العالم معناه رفض الديمقراطية في الممارسة ومن ثم قهر الآخر ونبذه .

وهو ما عد شيء فعلًا ساكس هنا يستخدم الإطار الدلالي لتوضيح تناقض القول والعمل في المنظومة الحضارية الغربية ومن ثم خواء البناء الأخلاقي والقيمي لهذه المنظومة .

ثم يطرح ساكس في إطار السياق للمفهوم فكرة تطور دلالة المفهوم . في رأي ساكس أما المفهوم قد بدأ ككلمة عادية بدون معنى اصطلاحي محدد ، وأن ظهور حركات البيئة في السبعينيات والتي يفترض أنها حركات متمردة في الواقع الاجتماعي

مع الدولة . صدر له مؤخرًا كتاب العلم والتنمية والعنف عن مطبعة جامعة أكسفورد بنيود لهي بالهند عام (١٩٩١م) وأيضًا تصفية احتلال التاريخ التقنية والثقافة في الهند والصين والغرب نيويورك الكبير ولندن زد بوكس (١٩٩١م) يعيش في جوا .

يبدأ ألفاريس رؤيته لمفهوم العالم ببناء نموذج كاريكاتيري لعلاقته بالعلم فهو يقول : « يبدو العلم الحديث بالنسبة لي وكأنه نوع من أنواع معجون الأسنان المستورد . فمن عقود خلت ومعجون الأسنان مع فرشاة الأسنان يمثلان مكونًا أساسيًا من مكونات الحضارة المتواجدة في كل العالم من ماناجوا إلى مانيلا ، وكل من أقلم نفسه على الحداثة سيجد أن غياب معجون الأسنان هو مصدر من مصادر التعاسة التي لا تنتهي .

بيد أنه في بلادنا حالما نجد معجون الأسنان نستخدم السواك أو أوراق المانجو أو مزيج مكون من الزنجبيل والفحم والملح وكلها ممتازة ومتوافرة ، ويمكن الاعتماد عليها لتنظيف الفم وتنقيته وهو يكمل : « مثله مثل معجون الأسنان للصباح يعتبر العلم ضرورة مسبقة للحصول على رؤية عالم نقية نظيفة لا تلوثها المفاهيم التي يعتنقها الجهلة وغير المتحررين » . ويستمر : « الأهم أن العلم يعدنا بجنة مادية لكل المستضعفين في العالم من خلال قواه السحرية غير المحدودة » .

ويتابع « إن هذه النظرة الساخرة للعلم الحديث لن تريح أولئك الذين اختاروا البقاء محبوسين في إطار النظرة السائدة في عصرنا الحالي ، لكن بالنسبة لنا كان العلم دائمًا ناتجًا حضاريًا وافدًا إنه كينونة غربية أجنبية ، ومن ثم أدركنا محدوديته الزمنية والعرقية (الغربية) والحضارية ، فهو مشروع حضاري مزروع ، مروع أهداه السياسة لغرس تيار وعي زائف يغزو ويشوه ويحاول دائمًا أن يستولي على ذهنيات وتجارب بشرية أخرى ، وربما كانت أكثر ثراء « هو يستعير خطاب أورويل في مزرعة الحيوانات حين يقول : في عالم يتكون من مجتمعات سائدة ومجتمعات مسودة فمن الضروري اعتبار بعض الحضارات أكثر مساواة من الآخرين ، وهو يحدد العلاقة بين العلم أنها أهم من منتجات الحضارات الأخرى وأن لها قيمة كونية الآن ، لها علاقة وراثية بالعرش السياسي للسلطة الكوكبية » .

هذه السخرية المرة التي تذكرنا بروح الكوميديا السوداء لأرويل وغيره إنما تهدف إلى تقويض أسس المفهوم المعرفية وتبيان خوائه الدلالي ، تلك هي الآلية الأولى التي يستخدمها ألفاريس في مواجهة مفهوم جد قوي وله سطوته المعرفية المذهلة ، من ثم نراه يعمد إلى دحضه والسخرية منه منذ البداية لإبعاد هذه السطوة عن ذهنية القارئ .

إنه يقول لنا ألفاريس كيف اكتسب المفهوم تلك السلطة المعرفية في ثقافات لا تمت له بصلة من خلال نموذج الاحتلال الذي مد هيمنته على الثقافات الأخرى عبر طبقة نخبة يدعونها اليوم باسم « صناع التحديث » وميزاتها الأساسية بعد دراسة طويلة في إحدى الجامعات الغربية هي اغترابها التام عن حياة شعبها ، هنا الربط يتم على مستويات عدة بين العلم كمفهوم غرب يمارس في مؤسسات محدودة وبين النخبة الغربية وكذلك المغتربة على المستوى المكاني وأيضًا النفس وكيف تتشكل من هذه الخلطة سطوة السلطة على ذهنية البشر .

ويرى ألفاريس أن مرد هذه السلطة هو الفشل ، فالعلم فشل كفلسفة كونية بينما يعد العلم بتحويل العالم إلى جنة مادية ، ومن ثم ينهى بضربة واحدة الفقر والقهر نجد أن العكس قد حدث « وسبب هذا الفشل يكمن تحديدًا في ادعاء العلم أو لأنه العلم بالأخرى ما ليس فيه وهو كونه رؤية كونية وليس حضارية خاصة في زمان ومكان محدد » .

وبعدئذ يربط ألفاريس بين التنمية كعقيدة والعلم كروح لهذه العقيدة فيقول : « بشكل عام كانت التنمية هي آخر شركاء العلم الحديث في ممارسة سيطرته وسطوته السياسية ؛ فقبل هذا العصر ارتبط العلم بالتنوير والدعاوى هي شيخانية الألفية قبل أن يرتبط بالنظرة العرقية ثم الجنس ثم الإمبريالية والكولونيالية ثم يستقر أخيرًا مع التنمية وهي الفكرة التي تحمل فيها معظم هذه الموروثات السالفة » .

وهو يعلل هذا الارتباط بضرورة تبرير السلطة الفاشلة في تحقيق وعودها وأمانيها ومن ثم طرح أفكار جديدة للاستمرار في الهيمنة على الآخرين ؛ فالعلم يرتبط بالتنمية في شكل حلقة مستمرة . العلم يعتمد على التنمية للاستمرار في السيطرة ، والتنمية تعتمد على العلم للاستمرار في الخداع ومثله مثل كل كتاب القاموس يقتضي ألفاريس تاريخه تلك العلاقة بدءًا من الثورة الصناعية ، ويؤكد أن بعض قوانين العلم الرئيسية قد انبثقت من الصناعة .

ويوضح لنا كيف أن العالم الهندي سيشادري قد وجد بعد فحص دقيق الديناميكا الحرارية قانونًا متحيزًا فهذا القانون يحبذ التعريف الذي يجعل من الطاقة تحسب لمصلحة الصناعات الكبرى ومن ثم يحبذ فكرة استخدام الطاقة للإسراع بالعملية الصناعية ، ويوضح كيف أن الطبيعة بطيئة وغير ضارة وسليمة وغير مدمرة وغير متفجرة سواء لنفسها أو للآخرين .

وهو ينتقل بعدئذ لتوضيح ما يسميه جلال أمين « عقلية العار » وهي ذلك الإحساس بضرورة العلم الغربي وعبارة الوضع الذي تعيشه ، وهو يستعير كلمات وزير ينجرى في

مؤتمر حول دور العلم في تقدم الدول الجديدة حيث يقول : « نحن لا نطلب القمر ولا ينبغي لرحلة معكم هناك ، كل ما نطمح فيه هو قيادتكم لنا ومساعدتنا وعوننا في مجهوداتنا لجمع الكنوز المتناثرة في أرضنا بحيث نرتفع فوق مستوى الكفاف لحياة أكثر وفرة » .

ويقول : « ارتبطت الهندسة الإنتاجية في الغرب بالهندسة الاجتماعية بحيث صار العلم هو كيف تصوغ المجتمعات كما يحدث في المصانع ، لقد حدث ما أسماه نحوجي واثيونجو احتلال العقل ، والمثال الذي يضربه هو مثال نهرو أول رئيس وزراء للهند الذي كان يرى أن التنمية والعلم مترادفان ولا سبيل لتقدم الهند بدونها » .

المشكلة في رأي ألفاريس هي أن تلك الحقائق البديهية لم تكن كذلك بالنسبة للعديد من الناس البسطاء في العالم الثالث ، المشكلة هي أن تلك الآراء هي تعبير عن سلطة المفهوم المتغلغلة في نفيه القادة . من ثم صارت التنمية قهرية والعلم فرضًا على الناس ولا سبيل للخروج من مأزق التخلف إلا بالعلم والتنمية . لم يتوقف أحد ليسأل سؤالًا بديهيًّا : وهل نحن في مأزق حقًّا ؟

على العكس « لقد صار من حق الدولة أن تنمي الشعب والطبيعة على أساس رؤية للتقدم موجودة في نماذج أولية يوفرها العلم الحديث ، وهو ناتج غربي بالكامل ولا دور للناس إطلاقًا إلا دور المتفرج أو الترس في هذه المغامرة الكبرى أو الآلة العظمى ، في مقابل هذا فمنه حق بعضهم استهلاك العجائب التقنية الناتجة من الاتحاد النجيب بين التنمية والعلم وفي نظر الدولة الأوربية فتلك ترضية كافية مقابل التخلي عن حقوقهم الطبيعية وبالنسبة لأولئك الذين لا يمكنهم المشاركة أو من يشاركوا أصلًا فعليهم أن يتخلوا عن حقوقهم ، ويمكن أن تتم إزاحتهم من حلبة الموارد وتنقل مواردهم إلى من سيستغلها حقًّا أي الصناعة الكبرى . لقد صار العلم دينًا جديدًا ، وصارت المصانع الكبرى معابد هذا الدين كما قال نهرو » .

ألفاريس هنا يوضح عملية التلبيس المتواصلة التي تتعرض لها المفاهيم متداولة وكيف تحل محلها مفاهيم أخرى لا علاقة بها بالمعنى الأصلي المراد مهمة ، ولكن لها علاقة بالمعنى السلطوي المراد أن يبتلعه الناس . وهو يسمي هذه العملية وإعادة إنتاج الغابات الطبيعية سموها مزارع . وهكذا أقروا أن الحضارة الغربية أحادية الاتجاه وكذا وعلمها المسمى علم الغابات .

أهمية كشف هذه العلاقات تكمن أساسًا في الضرر الناجم عن التلبيس « فالعلاقة

بين العلم الحديث والدولة الحديثة قد قوضت بشكل غير مباشر الحقوق الطبيعية للإنسان ففي غمضة عين ألغى العلم كل العمليات الموجودة في الطبيعة والتقنيات التقليدية بوصفها متخلفة أو ذات قيمة محدودة ، من ثم أتاح الفرصة لتستبدل النماذج الصناعية الضخمة بها (رغم أن تاريخ الإنسان) يؤكد على التنوع المعرفي الذي يوازي التنوع الوراثي النوعي في الطبيعة » .

طرح مفهوم التنوع هنا يمثل آلية الطباق التي نجدها في مختلف الدراسات حيث يستدعي المفهوم المضاد لفهم المفهوم الحالي فهمًا أوضح . فبينما ينبغي العلم الغربي إلى فكرة الوحدة القياسية والمتكررة والتي تمثل السواء وما عدها وتخلف ، يطرح ألفاريس في مقابل التعديد والتنوع .

ويستخدم ألفاريس آلية فضح التناقضات داخل المفهوم ، فبينما يدعي المفهوم الموضوعية والدقة (محض خرافة القرن السابع عشر كما يقول ألفاريس) وأنه مستقل عن العوامل الشخصية والنزوات الذاتية ، ونرى أنه يهدف إلى صياغة قوانين توجد مستقلة عن الأفراد إلا أن من يمنحون صكوك هذه الموضوعية وصدقها إنما هم أفراد وعادة أفراد ذوو مصالح ترتبط بسلطة العلم ، ويعتمدون عليه من أجل حياتهم ، من ثم يستغل أولئك الأشخاص المكانة الناجمة من شغفهم العلمي للحصول على جزء من الكعكة السياسية .

أي تتخلق الكهانة العلمية التي ترتبط بالسلطة السياسية ، تحليل بسيط يوضح ألفاريس آلية التكنوقراط أو حكم العلماء الخبراء . « فمتى انتهكت الحقوق المعرفية للناس البسطاء يمكن للدولة أن تنتقل إلى استخدام ما تدعي أنه أسباب علمية كي تستبدل حاجات ومعالم إدراكية مقبولة رسميًا بهذه الحقوق » ، ويصف ألفاريس عملية إعادة إنتاج المجتمع المعروفة باسم المؤسسات التعليمية قائلًا : « وهكذا تحولت الدعاية العلمية المفترض أنها وحدها القادرة على توفير الوصف الحقيقي للطبيعة إلى عصًا تستخدم لتأديب الطرق الأخرى الشعبية وغير العلمية لوصف الطبيعة » ألفاريس ، من ثم يوضح لنا العلاقة المباشرة بين المفهوم والعنف « لأن كل السلطات القهرية غيرية متسامحة وتربي العنف . إن غطرسة العلم فيما يخص نظريته المعرفية قد أدت إلى إلغاء كافة النظريات المعرفية البديلة وإحلال نظريته محلها » .

ثم يفرق ألفاريس بين المعلومة والمعرفة « حيث المعلومة في أحسن أحوالها معرفة

مشوهة » ويؤكد على أن اعتبار المعلومات هي العلم والمعرفة إنما هو تقصير مخل في فهم المعرفة التي تتيح للإنسان التعامل مع عالم بكامله وفسر الإنسان لها اتخاذ طرق معينة .

ويختم ألفاريس دراسته بتوضيح مهم لرفض الناس في كل العالم لقصر المفهوم عليهم . وكيف تفضل الناس حياتهم بعناد شديد . ويقول : إن التمرد على التنمية سيتحول إلى تمرد ضد العلم الحديث والعنف الذي يمثله . تلك كانت رؤية المهاتما غاندي وستصير حتمًا رؤية كل من يهتم بحماية الحقوق الطبيعية للإنسان والطبيعة في كل مكان .

١٤ – الفقر ... (مجيد الرحمن) :

الفقر أسطورة غربية ، هكذا يبدأ مجيد أسطورته . ويقول : إن مفهوم الفقر مفهوم مراوغ فربما كان هناك فقراء بقدر ما توجد دلالات متعددة للكلمة وبعدد البشر أجمعين . لنتذكر قول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام الذي يستشهد به : « الفقر فخري » .

بهذا المعنى ينطلق الكاتب ليوضح أن لغات العالم تنافس مع بعضها البعض في عدد الكلمات التي تشير لحالة وظروف الفرد المرتبطة بالمدركات المختلفة للفقر ... ويضرب أمثلة عديدة في (الفارسية ثمة ما يزيد على (٣٠) كلمة تصف أولئك الذين يعتبرون لسبب أو لآخر فقراء . وفي معظم لغات أفريقيا ثمة على الأقل من (٣ إلى ٥) كلمات لتعريف الفقر) ... وهكذا .

ما يريد أن يطرحه إذن أنه ليس ثمة تعريف موحد للفقر في كل الثقافات ، بل وأهم من هذا لا تعتبر كل الثقافات الفقر عيبًا ، كما نلاحظ من الأمثلة والحكم المتعلقة بالفقر على حد تعبير مجيد (فالفقر لم يكن ولفترة طويلة من الزمان وفي العديد من حضارات العالم نقيض الغنى) وكان ثمة دائمًا مجال الفقر الاختياري أي أولئك البشر الذين رفضوا الزخرف والمظهر وانطلقوا يسبحون في ملكوت الله .

كان الفقر لهؤلاء علامة على السمو والرفعة وليس الحطة والضعة . وكان احترام أولئك الفقراء باختيارهم كمتصوفة على سبيل المثال دائمًا من تقاليد الشرق المستقرة .

بعد أن حدد مجيد المجال الدلالي تاريخيًا ، ينطلق ليظهر البعد المعرفي الكامن في المصطلح فيقول : (لقد اكتسب الفقر دلالته الاقتصادية ، بمعنى أن الفقير هو من ينقصه المال والممتلكات التي يحوزها الغني ، مع اتساع الاقتصاد التجاري وعملية التمدين التي أدت إلى الإفقار المطلق لجماعات ضخمة من البشر ، أي بعبارة أخرى بعد المجتمع واستقرار النظام النقدي) .

ولنتذكر هنا جميعًا حديث الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام : « **أتعرفون من المفلس ؟** » لتتضح لنا الصورة فها نحن إزاء مجتمع لا يحتويه الاقتصاد ولا يحتل المجال الاقتصادي النقطة المركزية فيه فتتغير القيمة الدلالية للمصطلح وتكتسب معنى آخر ؛ حيث النقص يكون في العمل الصالح والحسنات ، أي في مسؤولية الفرد تجاه ربه . وهنا يكمن العامل المشترك في كل تعريفات الفقر والذي يحدد الجانب المعرفي للمجال الدلالي لمصطلح الفقر وهو وجود النقص .

بيد أن هذا الجانب يتضاءل ويبتعد مع استيلاء المجال الاقتصادي على حياة البشر فيتزايد غموض المصطلح ، ويتحول الفقر إلى معنى مطلق وليس نسبيًا ، فيصير الفقر عيبًا وبعدئذ يصير مرضًا ، يقاوم ويعزل من يصاب به .

(إن الفقير في المجتمعات البشرية قبل سيطرة الاقتصاد هو ذلك العضو الذي يكسب قوت يومه بصعوبة ، أو الذي اختار الكفاف بيد أنه يظل دائمًا وأبدًا عضوًا في الجماعة . وعندما نتخطى حدود الجماعة البشرية وندخل في التنظيم الاقتصادي نبدأ في التساؤل من هو هذا الغريب المتشرد القميء المظهر ؟) .

أي نبدأ في عزل الآخر ونفيه وتهميشه ، (وهذه التساؤلات تطرح علينا مشكلات إدراكية مهمة بخصوص الجانب المعرفي المتحيز خلف التفكير البشري في لحظة تاريخية معينة) . ويحدد مجيد بعدئذ أربعة أبعاد لمفهوم الفقر يمثل كل منها في ذاته تعريفًا له بعد معرفي مهم فالبعد الأول هو الماديات فهي تلك الأشياء التي نعتبر نقصها فقرًا .

وهذا النقص أو الحرمان أو الفقدان له طابعان إما وجودي غير مادي ، ثم يستمر فيحدد الفقر الوجودي قائلًا : تنتمي للفئة الأولى عناصر مثل عدم قدرة المرء على الوصول لغرضه ، وفقدان الحظ الحسن ، أو انعدام الثقة في النفس ، أو نقص الحب ، أو قلة الاحترام ، أو الإحساس بأن الآخرين يهملونك أو يهجرونك .

وبالنسبة للفقر المادي يعرفه الكاتب بقوله : هذا يشمل التفرقة ، وعدم المساواة والتحيز والقهر بكل أشكاله وعدم وجود العلم ، وتعذر الحصول على الحد الأدنى من الضروريات المطلوبة للحياة كما تحددها ثقافة المرء الخاصة ، وأيضًا كل أشكال الجوع وسوء التغذية والتشرد وضعف الصحة ... إلخ .

البعد الثاني في مفهوم الفقر عند مجيد هو إدراك المرء لحالته ، وهو يبدأ كلامه في هذا البعد بتحذيرنا من الخلط بين الماديات التي تمثل البعد الأول في مفهوم الفقر وبين المفهوم

في ذاته ، فالمرء يعد فقيرًا فقط عندما يحس بأن نقص أحد تلك الماديات أو بعضها أو كلها يمثل الفقر . إن تلك الماديات لا تكتسب قيمتها كبعد معرفي في المفهوم إلا مع إدراك على الطابع النسبي والذاتي لمفهوم الفقر .

هذا البعد الذاتي أي إدراك الفقير لفقره بوصفه نقصًا يمثل إضافة مهمة حيث إن الفقير عندئذ سينزع إلى تخطي فقره ، أي سينزع إلى تغيير موازين القوى التي أدت إلى فقره هذا .

(وعادة ما ينزع الفقراء على عقد روابط تبعية مع جماعات أو أفراد أو عقائد أو أديان أقوى تلك الروابط تعطي للفقراء إحساسًا بالأمان بل وأحيانًا يزداد الإحساس ليصل إلى وهم القوة) .

من هنا يدخل مجيد في البعد الثالث للمفهوم وهو كيف يرى الآخرون الفقير . وبداية فهو يؤكد أن إدراك الفقير لحاله لا يتطابق مطلقًا مع رؤية الآخرين ، وكما أسلفنا سابقًا (فأحيانًا ينظر الآخرون في إطار ثقافات بعينها إلى الفقر على أنه فضيلة عندما يمثل الفقر اختيارًا حرًا من جانب الأشخاص الفقراء) .

المهم أن إدراك الآخر للفقير هو رد الفعل الناتج عن هذا الإدراك ويقول مجيد : (إن ثمة نوعين من أنواع رد الفعل : الأول يمثل أشكالًا عدة من التدخل المباشر أو غير المباشر ويعتمد رد الفعل هذا على أسباب متعددة والصدقة والمساعدة والتربية والحجز والقهر ... إلخ ، بينما يستقي رد الفعل من النمط الثاني جذوره من فلسفات عدم التدخل أو تركه وشأنه سواء كان عدم التدخل مبررًا لأن الفقراء يستحقون فقرهم ، أو لأن التدخل لن يفيد مطلقًا بل وربما أضر) .

وبعد أن يستكشف مجيد تلك الأبعاد الثلاثة للفقر يقرر أنها جميعًا تتأثر بالمكان والزمان والبيئة الاجتماعية الثقافية المتواجدة فيها ، وهنا يسوق مثالًا رائعًا لتوضيح ما يعنيه ففي عام (١٩٧٥م) سألت باحثة أنثروبولوجية شابًا لاداخي وهم من أهل جبال الهملايا بالهند ، أين توجد أفقر المنازل ؟ أجابها مفتخرًا : لا توجد منازل فقيرة في قريتنا .

ويستمر مجيد فيقول : (ومؤخرًا رأت الباحثة نفس الشاب اللاداخي يقول لسائح أمريكي : (آه لو كان باستطاعتك المساعدة بأية طريقة فنحن قوم شديدو الفقر) . كان هذا بعد أن احتل الفكر التنموي عقل اللاداخين .

بعد هذا العرض المعرفي لأبعاد الفقر ينطلق مجيد لدراسة المفهوم في صورته التنموية

العالمية أو ما أسماه البناء العالمي للفقر . وهو يرجع هذا المفهوم في الأساس إلى سيطرة المجتمعات في العالم واختفاء الثقافات غير الغربية من الخريطة .

مما أدى إلى أنه (ولأول مرة في التاريخ اعتبرت بلاد وأمم بأسرها - واعتبرت تلك نفسها - فقيرة على أساس أن دخلها الإجمالي أقل بالمقارنة مع الدخل السائد في تلك الدول التي تسيطر على الاقتصاد العالمي وهكذا أصبح الدخل القومي هو المعيار العالمي الجديد للتعابير الاقتصادية التي هي الحل النهائي للفقر) .

صار الفقر إذن ظاهرة مطلقة وحرص اجتماعي يصيب كالوباء أممًا وشعوبًا بجرة قلم أحد خبراء البنك الدولي ، ظاهرة مرضية حادة بشكل خاص في المجتمعات التي لم يصبها الاقتصاد بنعمته بعد .

هكذا احتاج الأمر إلى جيوش من الخبراء والمخططين والسياسيين وعلماء الأنثروبولوجية وعلماء الاجتماع والاقتصاد ليبدؤوا في العمل كخبراء فقر ليستطيعوا أن يحددوا أو يدققوا الخطاب العالمي المتعلق بالفقر وتوصل هؤلاء إلى العلاج والتنمية وزيادة الإنتاج عن طريق التطبيق المتزايد للعلم والمعرفة التقنية فهي مفتاح الرخاء والسعادة .

يكمل مجيد في فقرة مهمة من مقاله : لقد عانى المفهوم الجديد من مخاض طويل وقد أدت الحقبة الصناعية إلى تسارع عملية تحطيم المجتمعات التقليدية ، مما أدى إلى التحول العظيم الذي عكس العلاقة المستقرة بين المجتمع والاقتصاد عكسًا دراميًا ، فلأول مرة في التاريخ تم فصل الأخير عن جذوره الاجتماعية والحضارية وبعدئذ خضع المجتمع لآليات وقواعد الاقتصاد وليس العكس .

وكما يقول كارل بولاني : (صار الإنسان وتحت اسم العمل والطبيعة وتحت اسم الأرض سلعتين معروضتين للبيع في سوق النخاسة) ، لقد أدت سيطرة الاقتصاد إلى إلغاء المجتمعات المحلية في سبيل ما يدعى بالاقتصاد القومي ثم إلى سيطرة الاقتصاد العالمي على كل شيء . وهكذا أعيد تفسير وتقييم البعد المادي للفقر .

وفي هذا يقول مجيد : خلق الاقتصاد العالمي وما صاحبه من أساطير وحقائق مثل الموارد غير المحدودة والمعجزات التقنية والبضائع الاستهلاكية التي لا تنتهي والحاجات الذاتية ... إلخ ، منظومة من المرجعيات الكونية ، وهذا هو الذي جعل اللاداخي يدرك أنه فقير وفي حاجة إلى المساعدة نظير لأن متوسط دخل الفرد فيها أقل من المستوى العالمي المعياري .

أي أن إدراك المرء لذاته قد تغير بسبب تغير مفهوم الآخر وعنده ، فبعد أن كان الآخر

هو ذلك الجار القريب أو الزميل أو حتى التاجر الموجود في أقصى القرية . صار هذا الآخر هو ذلك الاقتصادي الخبير القابع في المكتب الفخم في أحد الأبنية الضخمة في تلك المدينة الغربية التي لا أدري عنها شيئًا .

ولكنه وبحكم خبرته ومعرفته قادر على تحديد مكانتي وتعريفي بوصفي فقيرًا ، وأنا لضعفي أقبل هذا التعريف ، وأدى هذا التغيير في نظرة المرء لذاته إلى تغير في ردود الفعل تجاه الفقر ، فبينما كانت الإجابة التقليدية على الفقر تعتمد عادة على إدراك المفهوم إدراكًا كليًا وثقافيًا وجماعيًا يخص كل مكان في ذاته كليًا أصبح البرنامج الجديد المقرر من قبل الإخصائيين يمثل حلًّا كونيًا أحادي الاتجاه يعتمد على الدخل ولا علاقة له إطلاقًا بالثقافة ولا بالشخص فهو حل مرضي (مجردين) ضحايا مرض وهمي خلقه الآخر لديهم وهذا الوهم المخلوق لدى الآخر أدى إلى تعميق إحساس الآخر بمشكلته وبالتالي تفرغه لحلها ، ومن ثم اتجه الفقراء الجدد من البروليتاريا والحرفيين الصغار وخاصة في المناطق المدنية إلى تركيز نشاطهم النضالي ومقاومتهم للفقر في أغراض محدودة مثل العمالة ، ورفع مستوى الدخول ، وإتاحة الخدمات العامة للجميع ، أي قبلوا عملية بقرطة المجتمع وسيطرة الاقتصاد وبالتالي ازداد خضوعهم لسطوة الآخر الخبير - المؤسسة - وسعوا إلى تجميع أنفسهم في مؤسسات مماثلة مثل النقابات والروابط . وبذا انفصلوا أكثر فأكثر عن جذورهم الثقافية وعلاقتهم الأسرية القديمة التي كانت تقدم الحلول البديلة الكلية للفقر .

أدى هذا إلى تنميط الأفراد في المجتمع ، وإلغاء أي تفكير بديل يسعى إلى البحث عن طرق جديدة للحياة والتنظيم الاجتماعي تعتمد على البساطة أو أشكال تطوعية وأخلاقية من الفقر واعتبر هذا بلاهة ولا قيمة له .

لقد خلق هذا الوهم ما يمكن أن ندعوه (إجبار التنميط) فعلى المرء أن يعمل مثلما يعمل غيره من الناس وإلا فقد مكانته وأهين وامتهن .

ويرى مجيد أن معظم المجتمعات غير الاقتصادية قد قاومت عملية التنميط والأفكار المطلقة تلك . هذه النظرة التي ميزت كل مجتمعات الرأسمالية وخاصة في نسخها البروتستانتية (والتي صارت المكون الأساسي لكل نسق قيمي جديد) .

ويكشف مجيد هنا النقاب عن الجور المعرفي المهم الذي لعبته البروتستانتية في فرض إجبار التنميط على البشر ، وكيف تتحول حركة الإصلاح الديني إلى حركة تنميط

البشر وتحويلهم إلى أجوات عيارية ، ونلاحظ هنا تأثر الكاتب برؤية ماكس فيبر حول علاقة البروتستانتية بالرأسمالية ، وتجاوز هذه الرؤية إلى البعد المعرفي الكامن وراء الاثنين هو النظرة الإمبريالية للآخر التي تبرر السعي نحو الغنى المادي مطلقًا بل تعتبره نهاية أخلاقية في ذاتها .

ثم يناقش مجيد كيف تم تحويل المفهوم الجديد إلى فعل من خلال مجموعة من الفرضيات والبرامج . لقد افترض الخبراء أن الفقراء مختلفين وغير قادرين - ولو لحظيًا على الأقل - على تحديد مصلحتهم يجب أن تبقى في أيدي أمينة تمتلك المعرفة والسلطة (الحكومات والمؤسسات والمتخصصين والخبراء) لتعمل على الرفع من شأنهم والارتقاء بهم وثمة ترحيب بمشاركة الجماهير طالما كانت هذه المشاركة من أجل التعبير عن تأييد تلك الجماهير للبرامج التي وضعها الخبراء .

والخبراء يقدمون الحل البسيط : التنمية الاقتصادية ورفع مستوى الدخل من أجل إنهاء الفقر (ومن ثم افترض هؤلاء أن كل المشكلات الثقافية والاجتماعية المتعلقة بالفقر ستحل من خلال الاقتصاد والاقتصاد وحده ، وقد عملت هذه الافتراضات على تقوية التدخل السلطوي حيث صار الفقر العالمي معضلة أكبر من أن تترك لتحل حلًّا محليًا وبذا حدث تدعيم قوي لخطاب التدخل باسم نشر السعادة والقضاء على الفقر .

ولتنفيذ هذه الفرضيات اقترح الخبراء مجموعة من العمليات لخصها مجيد فيما يلي :

١ - تحديد الحاجات وهو الأمر الذي تم على نطاق العالم وبشكل مجرد (حيث تمت رؤية الحاجات في جميع الأحوال بوصفها أرقام وتوليفات من عناصر مقتطعة من طريقة حياة معينة تميز كل مجال حياتي منفرد) .

٢ - إقامة المؤسسات وتنمية مهارات الخبراء على المستوى المحلي .

٣ - إنتاج الخدمات والبضائع .

٤ - الإصلاحات الهيكلية .

٥ - سياسات إعادة التوزيع .

٦ - برامج المساعدة .

وبعد طرح فرضيات المفهوم الجديد والعمليات المقترحة لتنفيذه يتساءل مجيد : وماذا كانت النتائج ؟ ويجيب : اختلفت النتائج الفعلية لهذه السياسات والبرامج وآثارها على حياة الفقراء اختلافًا بينًا عما توقعه الخبراء والمتخصصون .

ويستطرد مجيد ليشرح لماذا حدد هذا الاختلاف الحاجات التي تبغي برامج التنمية وإنهاء الفقر ؟ إن تحددها وتقيمها من خلال مؤسسات الخبرة والتخطيط هي في الأساس حاجات نمط معين من الحياة يلعب فيه الاقتصاد دورًا مركزيًّا حيث ثمة مفهوم خاص للفقر وثمة فئة معينة من المستهلكين ودافعي الضرائب يجب حماية حقوقهم وامتيازاتهم .

إن مجرد محاولة تحديد الحاجات بداية باستخدام ميزانيات بحثية على أساس النمو الاقتصادي لبلد معين يعيش فيه الفقراء تعينًا فكرة عن مدى عبثية هذه المحاولات وبيروقراطيتها .

لقد فصلت الحاجات عن البشر المحتاجين وأصبحت فئة بعينها تحتاج لبحث ذاته . وتحول الفقر عند الحكومات القمعية إلى كلمة سحرية تستخدم لتقنين دعاويها من أجل زيادة أشكال السيطرة على الشعوب ، وأيضًا من أجل مزيد من الأموال تحت اسم المساعدات لتحقيق أغراضها ، تلك المساعدات الأجنبية التي تساعد نخبة تلك الحكومات على الثراء السريع وتقوية الجيش والبوليس وخدمات الأمن والمخابرات بحيث تعمل تلك القوى الأخيرة على إجبار الشعوب على دفع فاتورة الخدمات والديون المتعلقة بعملية استغلال تلك الشعوب ذاتها الاستغلال والقهر اللذان يهدفان إلى دمج تلك الشعوب قسرًا في المنظومة الكونية - أيضًا تخلق مؤسسات الجديدة والخبراء طبقة من المتخصصين السلطويين الذين يبحثون عن وسيلة لثراء أنفسهم ويستفيدون استفادة كبيرة من وجود الفقراء فيصير الفقراء فقراء في ذاتهم مورد رزق لهم . ويصير الخبراء بالنسبة للفقراء الحماة ، المنتفعين كما يقول مجيد الرحمن : (لقد فشلت تلك السياسات على كل المستويات وظهر فشلها جليًا في طرق عدة . ومن الواضح الآن أن كل أنساق المساعدة ستخلق في النهاية مزيدًا من الفقر) .

وهنا يحذر مجيد من المفاهيم التي تبدو إيجابية من الخارج مثل (الاقتصاد العالمي) أو (العالم الواحد) بينما هي تدعو في الواقع إلى إلغاء التعددية وقبول الذي ينتظر أولئك المختلفين (بطريقة واقعية) .

إن الحل الوحيد الممكن هو اتخاذ الطريق الذي سار فيه الشمال الغني القوي السعيد للوصول إلى مصيرنا الحديث .

ويستمر مجيد قائلًا : (إن النظرة الاقتصادية للحياة قد تؤدي لفترة معينة إلى زيادة ضخمة في إنتاج الأغراض والبضائع أي تنمية الأشياء ، بيد أن لموقف الندرة الدائمة

حيث يعاني الغني والفقير على حد سواء من عدم إمكانية ما يريد الحصول عليه) أي أن الاقتصاد يخلق الشره والجشع .

ويوضح مجيد أنه (قد اتضح لكثير من البشر الآن أنه مهما عرفنا الحاجات فهي ليست مجرد وهم فقط ولكن مصطلح يحمل في طياته النقيض ، ومن المستحيل أن يأملوا في أن الاقتصاد سيفي بحاجاتهم يومًا ما) .

الاقتصاد قد (ينتج الكثير من البضائع والخدمات للوفاء بمنظومة معينة من الحاجات ، بيد أنه على نطاق آخر يدمر مجالات بأكملها من مجالات النشاط الإنساني ، ويحطم منظومة قيمية كاملة ، من ثم فإن تأثيره الإجمالي سلبي بل ومدمر) .

ويقترح كبديل مفهومي (الراحة والستر) بدلًا من (الحاجات والإشباع) حيث الستر هو طلب بسيط لا يفترض إشباعًا متزايدًا أو شرهًا لا ينتهي والراحة هي إحساس داخلي يتحقق بقبول العالم من حولنا .

يقترح مجيد التخلص من المفهوم الاقتصادي أحادي البعد للإنسان والذي يصور الإنسان على أنه آلي ويحل محله الإنسان ، السر ، الرباني ، الظاهرة المركبة . ويختتم مجيد مقاله الثاني في هذا الكتاب بجزء يعطيه عنوان : إشارات من المستضعفين .

يقول مجيد : (إن الطريقة التي يقدم بها علماء التخطيط ومهووسو التنمية والسياسيون والذين يعيشون على حملات إنهاء الفقر من العالم ، تعطي الكيفية التي ترتع بها الفقراء في نفوسهم) فهؤلاء الفقراء ليسوا فقط عاجزين عن القيام بأي فعل ذكي بأنفسهم ؛ لكنهم أيضًا يمنعون محبي فعل الخير المحدثين من مساعدتهم ، لو كانت تلك الادعاءات الكاذبة حقيقة بأي حال من الأحوال لانقرض ثلاثة أرباع سكان العالم على الأقل .

وفي هذا الجزء يطرح فكرة المقاومة التي يواجهها مفهوم الفقر الحديث من قبل المستضعفين في الأرض ، المقاومة التي اتخذت أشكالًا متعددة وكلها تعبر في النهاية عن استمرارية النموذج البديل عن فشل النموذج الغربي في فرض ذاته ، ونفي الآخر وفرض سلطته العنيفة .

يقول مجيد : إن حركات المستضعفين تتعلم من كل التجارب السابقة عليها ، لقد اقتنعت تلك الحركات بأن العنف يقود فقط إلى تغييرات سطحية أي إلى تحول الضحايا السابقين إلى جلادين حاليين ، وعادة تحل محل أشكال العنف البنيوي القديم أشكال

جديدة من العنف .

إن ممارسات حركات المستضعفين قد أدت إلى فهم أفضل لديناميات العنف والسلطة مما يؤدي إلى اكتشاف طرق جديدة ومبدعة للنظر إلى العالم ، وعندما يدرك الإنسان في كل مكان في الأرض أن شكل الحداثة الذي يدعيه الغرب قد فقد في الواقع أية صلة بالحاضر الذي يدعي أنه يمثله ، يصير هذا الإنسان العادي هو الإنسان المستمر التاريخي لا المنبت الذاتي .

مجيد هنا يوضح كيف أن العنف والسلطة بكل أشكالها لن تؤدي إلا إلى مزيد من العنف والقهر البديل ، وأن هذا الفهم قد أدى إلى تغيير جذري في توجيهات حركات المستضعفين في العالم ، التي استلهمت مجالات جديدة هي المجالات العقائدية أو الدينية التي تعطي للبشر الأمل والقوة ، والتي يجدون فيها الملاذ فمعظم حركات المستضعفين ذات بعد روحي قوي ، وتلك الحركات تعطي أهمية قصوى لعوامل من قبيل التحول الداخلي والنقاء الأخلاقي ، واكتشاف الذات ، ومعرفة الذات ، ووحدانية الخالق بكل ما تعنيه الكلمة .

تقوم تلك الحركات على اختلاف مشاربها بالربط بين مجال الحرية الداخلية والخارجية ، ويخلق الإحساس بالاشتراك في مثاليات روحية مطلقة ذات طبيعة تطهيرية وأشكال جديدة ومعدية من الحماس والتضامن والتي تزيد بدورها من فعالية المجموعة نتيجة ربما كان أهم سبب في فشل أيديولوجية التنمية هو تجاهل الناس لها ولامبالاتهم بها وربما كان هذا ؛ لأن تلك الأيديولوجية تفتقد لهذا العنصر الحاسم والبعد الأساسي . وينهي مجيد بحثه قائلًا : لقد حان الوقت لكي ننظر للفقر بطريقة جديدة .

لقد حان الوقت لبعث التقليد القديم حيث ثمة فقر اختياري يمكن أن يكون شكلًا جديدًا من أشكال التمرد الفردي ، ووسيلة أساسية لحفظ كل أشكال تضخيم الفقر وتبشيعه . إن أحد أكثر أشكال الفقر مأساوية والذي ينظر إليه عادة على أنه تعبير عن الحداثة هو ذلك العالم الذي يقطنه أفراد استحوذ عليهم الاقتصاد ، وأمم امتلكها المال يتحاربون كل مع الآخر من أجل الطمع والثورة ومزيد من السلطة والعنف والاستغلال وتدمير أشكال الطاقة الداخلية والخارجية للإنسان .

والآن هذا الفقر يتحداه فقر آخر ، ويتزايد عدد البشر الرحماء والعارفين الذين يدركون أن العالم يكفينا لو اكتفينا بالكفاف وتخلصنا من الشره .

إن العصر الاقتصادي مثله مثل كل العصور التي سبقته ليس الدوام الذي هو لوجه اللّه فقط . إن الأزمات الحادة التي يعاني منها المجتمع الغربي اليوم ما هي إلا إرهاصات بنهاية هذا العصر وقدوم عصر جديد .

إن إنعاش أشكال حيوية أخرى من الفقر قد يكون هو الأمل الأخير لخلق مجتمعات جديدة ترتكز على متعة (الكينونة الكبرى) وليس على عذاب (الامتلاك الأعظم) .

١٥ - المساعدة ... (ماريان جرونماير) :

مدرسة بالجامعة الألمانية ، عملت في حركات السلام والعالم الثالث وحفزها هذا على البحث في الأسس الخفية وراء الإجماع الجماهيري ، وهي تبحث في فكرة سطوة السلطة ورقيها ، ونظرية الحاجات بوصفها نظرية سلطوية وهي تكتب حاليًا مقالًا عن الضمان الاجتماعي وحاجاته بوصفها معاملات لتشريع النمو الصناعي .

في البداية تقرر جرونماير أن تلك الأزمنة الذهبية التي كانت المساعدة فيها حقًّا وخاصة في شكل العون التنموي قد مضت إلى غير رجعة ... فاليوم يمكن قبول المساعدة فقط إن صحبتها تهديدات ، ومن تتهدده المساعدة عليه أن يأخذ حذره ... وتكمل : منذ ما يزيد على مائة عام خلت ... كتب هنري جافيد ثورو (لو عرفت أن ثمة شخص قادم لمنزلي وفي ضميره أن يعاونني ويفعل الخير لي ... لجريت إنقاذًا لحياتي ... خشية أن يحدث بعض خيره لي) .

المساعدة عند جرونماير هي تهديد وترهيب وسلف للخطر المحدق . وهي ترى التناقض ، في هذه البداية التي ترمي تخويف القارئ وصدمه قبل كل شيء فتتساءل (المساعدة تهديد وسلف للخطر ؟ يا له من تناقض !) وهي تلجأ لحل التناقض إلى البعد التاريخي للكلمة قبل تحليلها لغويًا على المستوى الآتي ، فتقول (لقد استقر المرغوب في ضمير الناس ، من ثم يظهر العون وتلوح لهم المساعدة بريئة دائمًا ، رغم أنها قد غيرت ألوانها وصارت خاصية من خواص السلطة ولكنها خاصية براقة) .

المساعدة في معناها الأصلي عند جرونماير هي عمل من أعمال الرحمة في لحظة عفوية وآنية وغير مخططة ، وربط فعل المساعدة بعدم التخطيط مهم جدًا إذ إن آنيته هي التي تعطي للفعل البعد العفوي وهذا بدوره يؤكد الرحمة ، أي بعبارة أخرى عدم انتظار الجزاء ممن يتلقى المساعدة وإنما الفعل هو رحمة في ذاتها مستمدة من رحمة الخالق ﷻ وعدم انتظار الجزاء ممن يتلقي المساعدة يترتب عليه عدم وجود شروط مسبقة للمساعدة

وهو الأمر الضمني المترتب على فعل المساعدة العفوي الآني الرحيم .

(لقد ارتبط فعل الرحمة هذا في الضمير المسيحي بصورة الفقير الذي يتلقى المساعدة لكنه في الواقع قديس أو ملاك من ملائكة الرب حتى أن الملوك كانوا يحتفظون بعدد ضخم من الشحاذين في بلاطاتهم ليعطونهم الطعام والكساء والمسكن ، لم تكن النظرة مترفعة أو متعالية على الفقراء والشحاذين ، بل كان ثمة بعد تأملي خوفًا على مستقبل روح المرء وانتظار الرحمة ومغفرة من الرب ، أن الفقير كان فرصة مرغوبة للاهتمام بخلاص روح المرء بدون أن يكون المرء فقيرًا ، ومع ازدياد العلمنة نقص الخوف على مصير روح المرء ، وازداد عدد الفقراء مع ازدياد دور الاقتصاد ، فقدوا بريقهم وشعبيتهم ، وفقد الأقوياء استعدادهم للمساعدة الرحيمة) .

عندما تربط جرونماير بين العلمنة وبين التغيير الدلالي الذي طرأ على فعل المساعدة ، إنما تفعل هذا في إطار السلطة الدنيوية في ذاتها ، وفي إطار رؤية السيطرة على العالم والتحكم فيه ، تلك الرؤية التي تلغي الآخر وتستبعده لأنه لا يماثل الذات ، ومن ثم تنبهنا جرونماير لمفهوم المساعدة كمتغير دلالي في خضم الخطاب التنموي قائلة : (في نطاق العون التنموي فُقِد وضئل التخريف في مفهوم المساعدة إلى حدود قصوى ، فحتى بناء ما يصل إلى آلات إبادة البشر عالية التكاليف على أرض أجنبية ، وهو الأمر الضار والمدمر على كافة المستويات اقتصاديًا وسياسيًا أو أخلاقيًا للدول المستقبلة ليدعونه الآن مساعدة عسكرية) ويا لها من مساعدة .

وتوضح لنا في عبارة موجه المصير الذي وصل إليه الفقراء ، والذي يعبر عن تطور معنى المساعدة في خضم التطور التاريخي لعمليات العلمنة فتقول : (في القرن السادس عشر كان الشحاذ يأخذ ما فيه نصيبه ويطعم ثم يطرد ، في بداية القرن السابع عشر كان يكرم ثم تحلق له رأسه ثم يطرد ، بعدئذ كان يجلد ، وقرب نهاية هذا القرن وصل القهر لمداه واعتبر الشحاذ أو السائل المحروم مجرمًا) .

لقد حدث إذن تحديثًا في مفهوم المساعدة ، فبعد أن كان السائل هو المملوك أو القديس المحبوب من الله وكان الفعل رحمة صار السائل عبئًا والفعل منًّا ثم صار مكروهًا ووباءً ينبغي الحذر منه وتعريفه ، ثم صار متهمًا يجلد وانتفى فعل المن حتى ، ثم تحول السائل إلى مجرم ، وتدخلت الدولة لسن القوانين لمعاقبته ، وتضع جرونماير هذا التطور في إطار الكنيسة في هذا مع عصر غزو الأمريكتين واستعباد الهنود باسم تنويرهم

وتخليصهم أي باسم مساعدتهم ، أي إعطاء الفعل الاستعماري الإرهابي مضمونًا رحيمًا ، وتفريغ الفعل الرحيم من مضمونه بل إلغائه ، وهي ترى أن هذا الإلغاء قد تم مع التصنيع والحاجة المتزايدة للبشر للعمل ولتكوين قوة احتياطية للعمل تحت الطلب دائمًا ، من ثم كان تدخل الدولة لإجبار السائلين على العمل بلا رحمة ، وكان من الضروري غياب فعل الرحمة من الوجود في ذاته ، لقد تغيرت المساعدة إذن من فعل الرحمة من الوجود في ذاته . لقد تغيرت المساعدة إذن من فعل آني رحيم عفوي إلى عمل مقنن مشروط منظم في إطار مؤسسة الدولة .

وتقول جرونماير : (إن المساعدة الحديثة قد تعلمت درسها التاريخي داخل مفهوم المساعدة كل التشوهات التي تراكمت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ... فتعلمت أن تكون محسوبة مقننة ، والآن المصلحة الذاتية هي العامل الحاسم والشرط الأساسي للمساعدة – والتي تسمى من أجل التخلص من شبهة الاستغلال المقيتة – البناءة والمستنيرة ، وورثت العالمية من فكرة التبشير المسيحية وقبلت تحدي الشمولية العالمية ، وفهمت تخصصها المذهل بوصفها أداء تدريب ووصفت لنفس متطلبات العمل المنظم والإنتاج المقنن والوفير ، وهو بالطبع ضرورة الدقة وتأييد الدولة) .

(لقد صارت المساعدة الآن على حد تعبير بيرسون – هي تعبئة الإدارة – للقطيعة مع الماضي) .

وتكمل جرونماير هذه الصورة باستعارة من المؤرخ الثقافي أ . فريدل عندما حاول تحديد تاريخ الحداثة تحديدًا دقيقًا فقال : (إن عام ولادة مفهوم الشخص الحديث هو عام (١٣٤٨) أي عام الموت الأسود) وتكمل : الحداثة عنده تبدد بمرض عضال أصاب الإنسانية الأوربية (لقد تغير مفهوم الموت أيضًا كما توضح جرونماير) فقد توقف الموت عن أن يكون جزءًا إلهيًا ، وبدلًا من هذا أعلن أن الموت فضيحة إنسانية (جرونماير تحاول أن توضح لنا أن اعتبار الموت مجرد ظاهرة طبيعية) قد أدخله في البرنامج التحديثي الرامي إلى السيطرة على الطبيعة ، ومن ثم دخل في إجبار المساعدة ، فتقول جرونماير : (إن الضمير قبل الحداثي كان يظهر دائمًا أن الأشياء ستنتج دائمًا غير ما يعتقده المرء) .

وهذه الفكرة التي تعني وجود منطق مخالف لمنطق السيطرة والتحكم كانت حجر الزاوية في التفكير الإنساني قبل الحداثي ، من ثم فإن إجبار المساعدة دخل في إطار الضمان الاجتماعي فما دام بوسعنا التحكم في كل شيء ، فبوسعنا أساسًا التنبؤ بكل

شيء والتخطيط لكل شيء وفهم كل شيء وتوحيد كل شيء ، وتلك هي الفكرة المحورية في التنمية مشروع عملاق للتوحيد القياسي ، فكل ما هو جديد ومدهش مخيف ومرعب للمشروع التنموي ، فالأمان والضمان يتطلبان استبعاد المجهول ومن ثم استبعاد الآخر وهو المجهول دائمًا والتوحيد من أجل الأمان ، تتحول المساعدة هنا إلى فعل يهدف تحويله إلى مشابه في المشروع القياسي (انقذوا معاييرهم) هي صرخة المساعدة الحديثة التنويه وليس (انقذوا أرواحنا) .

من هذا المنظور الذي يرى المساعدة في إطار مشروع التوحيد القياسي الغربي تقدم جرونماير نقدًا حادًّا لقانون التطور غير المتكافئ وهو أحد القوانين الأساسية في نظرية الماركسية فتقول : يصرح تقرير بيريون بأن (شارع التاريخ وهو نتيجة أساسية للتقنية الحديثة قد غير من مفهوم المصلحة القومية تغييرًا جذريًّا ... وعلينا أن نظهر اشتغالًا عامًّا بالمشاكل العامة لكل وعموم البشر) إن النظر لشارع التاريخ على أنه حقيقة واقعة مثبتة يجعل من الضروري النظر للعالم وسكانه على أنه مجتمع عالمي وقرية عالمية ، وليس مجتمع عالمي وقرية عالمة ، وليس العكس ... فعلى الإنسانية أن يعاد تشكلها لتصبح المجتمع العالمي من أجل إطلاق العنان لشارع التقدم .

وتحاول ماريون جرونماير أن تفك الشفرة الكامنة في هذا الخطاب المتوجه نحو التوحيد القياسي للبشر ، وإلغاء الفروق الثقافية الإنسانية ، وتصل إلى لب المساعدة كعملية إجبار للآخر على التشكيل على النفس نسق الذات ، وتضع هذا في المنظور التاريخي المعاصر من خلال دراسة المساعدات الأمريكية لأوربا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكيف ساعدت هذه المساعدات على إنعاش الاقتصاد الأمريكي وإعادة توجيهه نحو مهمات السلام والإنتاج بعد الحرب ، فإعادة بناء أوربا الصناعية تخلق طلبًا كافيًا على البضائع المصنعة في الولايات المتحدة ، أيضًا توجه النظر لاستخدام المساعدة كسلاح سياسي حيث تصبح المساعدة هي المساعدة ضد الشيوعية إلى حين سقوط الدولة الشمولية في أوربا الشرقية عام (١٩٨٩م) ، وفي الاتحاد السوفيتي عام (١٩٩١م) ويصبح واجب الشعب الأمريكي (هو قيادة العالم الحر) . والمساعدة هي دوره الذي يلعبه ، والثمن الذي يدفعه لأداء هذا الدور .

وتوضح جرونماير أنه خلف نداء كيندي للشعب الأمريكي تكمن فكرة نهاية التاريخ التي تصاحب دائمًا عملية التفكير الخطية ، والتي تتفق مع رؤية الذات على أنها مركز الكون ، وهي الخاصية الجوهرية في النموذج الحلولي ، فحيث إن علينا أن نساعد الناس

لكي يلحقوا بنا فهذا يتضمن أننا قد وصلنا إلى نهاية المطاف وعلى الجميع أن يسعى للحاق بنا ، وتقول جرونماير في هذا الصدد : (إن الثقة التي يظن البشر في حقبة معينة أنهم قد امتلكوا الكون ، وقد وصلوا إلى الصياغة النهائية للتاريخ هي ما يحمي هؤلاء البشر من الوعي غير المقبول وغير المحتمل بالضياع في الوجود الزمني) .

تنتقل جرونماير بعدئذ إلى مناقشة دور الكنيسة في المساعدة التنموية وكيف أن المساعدة قد اتخذت شكل الخدمة التي تساعد على التصنيع ، أي أن المساعدة توجه ضد كل ما يعوق التصنيع ، فكل ما يقف في وجه التصنيع يعني أنه يقف في وجه التحديث ، وكل ما يقف في وجه التحديث يخلق الاحتياج ويخلق العوز والفاقة ، وبالتالي يجب تدميره ، وبالتالي تصبح المساعدة أداة في يد لعبة السطوة السياسية ، ومبرر للتدخل وتدمير الأشكال المجتمعة التقليدية بحجة أنها تقف في وجه التحديث ، ولا تقف جرونماير عند هذه النقطة تبحث أيضًا العلاقة بين معطي المساعدة ومستقبلها في إطار (مشكلة الإعطاء والاستقبال) كما تسميها حيث تتخلق مشكلة التوفق والدونية التي توجد عند المساعدة ، خجل المستقبل وعجرفة المعطي ، وهذا يزيد من مشكلة المساعدة ومن المعاني السيئة التي تحملها .

تطرح جرونماير بعدئذ فكرة الحوار بين الثقافات والمشاركة والتعاون بين البشر (فكل ثقافة قد أدركت عددًا محددًا من الإمكانات الإنسانية) ، كفكرة بديلة عن المساعدة سيئة السمعة .

وتختتم جرونماير مقالها بمقتطف من هربرت اختبرنبوح (فالعالم الواحد مفهوم إمبريالي ، حيثما أعيش قد صار العالم هو الحاكم ، وخضعت بافاريا أو كندا أو الكونغو وحكمها العالم ... وكلما استمر حكم العالم سينهار العالم ويدمر) .

١٦ – المساواة ... (سي دوجلاس لوميس) :

أمريكي يحيا في اليابان ، ويدرس النظرية السياسية في كلية تسودا بطوكيو ، ينزع إلى محاولة إحياء تقليد الديمقراطية الجذرية كمبدأ للمعارضة وليس لتقنين مشروعية الحكم ، وهو يكتب حاليًا كتابًا بعنوان : فن الممكن ، نحو فلسفة للديمقراطية الجذرية .

من مدخل لغوي يفرق بين المعنى ولازم المعنى ، يقدم لنا لوميس رؤيته لمفهوم المساواة ، وهو بداية يؤكد أن المفهوم ليس جديدًا على عكس معظم المفاهيم المطروحة للنقاش ضمن

الكتاب عامة ، ولكنه يقرر أن المفهوم قد اكتسب معنًى خاصًا في خضم مفاهيم عصر التنمية ، وهو يضع هذا المعنى في سياق المعاني الضارة أو السامة - على حد تعبيره - التي توجد في قاموس التنمية كله ويقول : (إن الخطر الأساسي في مفهوم المساواة هو استخدامه السام الجديد ، يكتسب وقاية مستمدة من رفعة ونبل استخداماته القديمة) .

ثم يطرح لوميس ما أسماه عائلتي معاني المفهوم : العائلة الأولى أو القديمة : هي تلك التي تعامل المساواة بوصفها نوع من أنواع العدالة أو المعاملة الحقة ، بينما تعني العائلة الثانية الجديدة بالمساواة : فكرة التساوي أو التجانس ، فالكل متساوٍ والكل واحد متكرر ، وهنا تتغير المعاني الضمنية اللازمة لمفهوم المساواة كعدالة بالمعنى القديم ، فالمفهوم بالمعنى القديم هو قيمة أخلاقية ذات محتوى اجتماعي يختص بالمعاملات بين البشر والمساواة في مفهومها التنموي الجديد تصير واقعًا حياتيًا يقرر صفات وسمات واحدة لكافة البشر .

المساواة بالمفهوم القديم تعبر عن نفسها في عبارات مثل العين بالعين ، والسن بالسن ، أو حب لأخيك ما تحب لنفسك ... تلك العبارات التي تقدم للبشر في شكل معادلات متساوية الأطراف لتقرير شكل التعامل .

بينما المساواة بمعناها التنموي الذي يفترض التماثل والتجانس والتشابه ، تفترض أساسًا وحدة خلفية البشر سواء كانت وحدة ثقافية أو سياسية أو اجتماعية أم حضارية ، وترتبط هذه الفكرة تاريخيًا كما يوضح لويس بفكرة الإمبراطوريات المسيطرة أو الدعوات ذات الطابع الحلولي التي تعتقد في وحدة الوجود ، وتجسد هذه الوحدة في شخص كامل أمثل كما دعا الإسكندر إلى اتحاد قلوب البشر جميعًا لصياغة عصر رخاء تحت إمرته .

ويضفي لوميس بعدًا جديدًا على الفرق بين المعنيين عندما يستكشف الدور الذي لعبته المسيحية في إضفاء معنى التجانس على مفهوم المساواة فيقول : (حانت اللحظة الحاسمة في صياغة فكرة التساوي الكوني عندما قرر المسيحيون الأوائل حمل ديانتهم الجديدة إلى الأغيار ، وقد أعلن بيتي رأيه في (إنه يظن أن اللَّه لا يفرق بين البشر) عندما تأكد من أن كونيلوس القائد الروماني قد صار مسيحيًا حقًّا ، وكانت تلك الفكرة التي أثرت تأثيرًا هائلًا على أوربا والعالم محملة بالغموض ، فعندما قالها بيتر لكورنيليوس الراكع ، وأمره بالوقوف لأنه بشر مثله ، كانت تعني أن اللَّه لا يفرق بين البشر لكونهم بشرًا أساسًا ، لكن من الممكن أن نفهم العبارة على أنها تعني أنه رغم

الاختلاف الظاهر بين البشر فكلهم سواء في الخطيئة ، وأنهم يستحقون الاحترام والمغفرة فقط لو أصبحوا متشابهين أي لو صاروا مسيحيين .

ونحن نجد هذا المعنى السلبي سائدًا عند بولس الرسول : بماذا نتفوق عليهم جميعًا ؟ لا لقد ثبت لنا جميعًا أن اليهود والأغيار كلهم سواء في الخطيئة (الرومان ٣ : ٩) والمرء قد يتساءل : ألم يكن من الأفضل لو ركع بيتر بجانب القائد الروماني بدلًا من أن يطلب منه الوقوف ؟

ويرى لوميس أن المعنيين قد سارا جنبًا إلى جنب في القاموس اللاهوتي المسيحي ، أحدهما يستخدمه المنحازون إلى الفقراء مثل الرافعون ، حيث عبر هؤلاء عن رأيهم أثناء الثورة الإنجليزية على لسان الكولونيل رينسبورو حين قال : (أعتقد أن الفقير في انجلترا له الحق في الحياة مثل الغني) ففي هذا التعريف تنبع المساواة من فكرة الحق في الحياة ، أي أنها تنبع من فكرة التعددية والاختلاف ، فحق الحياة لا يعني التشابه والتماثل بل إنه يعني أساسًا التنوع فالحياة متنوعة وصورها متعددة ، ويعلق لوميس على هذا التعريف وهذا الرأي بقوله : (دعونا لا ننسى بأن الرافعين قد هزموا في الثورة الإنجليزية) .

واستخدم التعريف الثاني والمعنى الآخر على يد توماس هوبز الفيلسوف الذي ذاع صيته ، ويعتبر من أحجار الزاوية في فلسفة التنوير الأوروبية ، فهو يرى أن الناس متساوون أي متشابهون في عجزهم المطلق عن أن يحيوا حياتهم ، فمبدأ المساواة عند هوبز ليست قيمة أخلاقية ومدلول تعاملي ، ولكنها صفة راسخة داخل البشر في ذاتهم ، فالبشر متساوون في تشابههم وفي عجزهم عن الحصول على ما يريدون الحصول عليه من الآخرين ، أي ارتبطت المساواة عند هوبز بمضمون اقتصادي وأيضًا تحولت إلى تشابه شكلي يصل في نهايته إلى تحويل الفرد إلى ذرة .

وهذه الفلسفة التعادلية ارتبطت عند هوبز بالدولة بوصفها القوة المحركة للبشر ، فقد كان تصور هوبز للبشر (هو أنهم حبات من رمل أو ذرات منفردة بوسعها أن تخلق قيمة فقط عندما تكون أجزاء مكونة لآلة الدولة العظمى) ، إذن فالتصور الذي يطرحه هوبز للمساواة يأتي في إطار خلق ما يسمى الآن بالمجتمع المدني ، والعقد الاجتماعي بين الدولة والفرد ، حيث تمنح الدولة كل الأفراد المتشابهين المتعادلين حق التفوق على الآخرين لانتمائهم لها ككيان متفوق في ذاته .

وكان المفكر الغربي الذي رأى خطورة هذا التجانس والتوحيد في مجتمع القياس

الأول ، هو هنري توكفيل ، وكان المجتمع الذي أرعبه هو الولايات المتحدة حيث رأى توكفيل (المجتمع الأمريكي وكأنه مبني من أفراد معزولة ومتشابهة ومقطوعة الصلة برأي ما ، وغير قادرة على إقامة روابط دائمة سواء مع الأرض أو مع بعضها البعض) .

ويصف توكفيل الديمقراطية في أمريكا قائلًا : (يمكننا أن نقول : الديمقراطية في المستوطنات الغربية قد بلغت حدها الأقصى ، ففي هذه الولايات التي تأسست كما لو كان هذا قد حدث بمحض الصدفة ودون تدبير ، نجد أن كل المستوطنين هم أولاد الأمس القريب ، لا يعرفون بعضهم البعض ألبتة ، وكل الجيران يجهلون تمامًا تاريخ جيرانهم الأقربين ، إن ولايات الغرب الجديدة مسكونة ، بيد أنه لا وجود لمجتمع إنساني فيها) .

ويستمر لوميس قائلًا : إنه حدث تطور جديد في تعريف المساواة في نطاق المجتمع الأمريكي هذا فصارت المساواة هي (المساواة في الفرص) ، وقبول فكرة الفرصة يعني قبول فكرة التنافس ، واللعبة التنافسية التناحرية أي قبول أن المجتمع والدولة ينظمان العلاقات بين الأفراد في إطار سباق محموم للوصول إلى فرصة محدودة ، رغم أن الجميع متساوون في إمكانية الوصول إليها ، ومن ثم يظهر نظام ونسق يخلق تجانسًا وتوحيدًا قياسيًّا بشريًّا ولكنه يرفض العدل الاجتماعي ويعلن أن هذا هو العدل بعينه .

وبعد أن يقوم لوميس بهذا العرض التاريخي لتطور مفهوم المساواة في خطاب الغربي نجده يلتفت إلى استخدام هذا المفهوم في خضم الخطاب التنموي ، وهو بداية يفرق بين المساواة التي يعد بها الخطاب التنموي أو المساواة على المستوى اللفظي والتي يرى لوميس أنها تنضوي تحت لواء المعنى الأول أي العدالة ، وبين المساواة التي ينجزها الخطاب التنموي فعلًا أي المساواة على المستوى العملي والواقعي ، والتي هي تشابه وتوحيد قياسي أي ضمان انعدام العدالة الاقتصادية ، وتأكيد الفوارق بين البشر على المستوى الاقتصادي ، وهو يفسر آليات حدوث عدم المساواة تلك رغم الوعد بالمساواة من خلال تحليل الخطاب التنموي على مستوى العالم ، وخاصة مصطلح اللحاق وتضييق الهوة فيقول : (على سبيل المثال في إعلانه إقامة نظام اقتصادي دولي جديد الذي تبنته الأمم المتحدة في (١ مايو ١٩٧٤م) قيل : إن النظام الاقتصادي الدولي الجديد سيصحح عدم المساواة ويعيد الأمور إلى نصابها العادل ويجعل من الممكن إزالة الهوة المتسعة بين الأمم والدول المتقدمة والنامية ويضمن التنمية الاقتصادية المتسارعة بشكل حثيث) .

ويكمل لوميس : (إن فكرة الفرق بين الدول يمكن أن يحدد في إطار عدم المساواة

بمعنى انعدام العدالة أو الظلم كانت ستبدو فكرة الغباء والعبث منذ مئات من السنين ، فلا يمكن أن نتكلم عن ظلم إلا في نطاق نسق موحد لا نطاق أنساق متنوعة ومتعددة ، وحقيقة أن تلك الفكرة منطوقة ومقبولة ومرموقة ، تؤكد المدى الذي وصلنا إليه في قبول أن العالم قد تم تنظيمه في إطار نسق موحد متجانس اقتصاديًا) .

ويرى لوميس أن سياسة اللحاق أو تقليل الهوة تؤدي إلى تغيير طبيعة معتقدات الفرد وتغيير نظرته للعالم ، وتغيير تطلعاته ، فإن جزءًا من عملية التحديث يتضمن تعلم مهارات جديدة وقبول أفكار حول طبيعة العالم والعلاقات البشرية ، ويشمل جزءًا من عملية التحديث تلك قبول قيم جديدة وتغيير التطلعات والآمال ويدعو بعدًا أعمق في عملية التحديث إلى تغيير جذري في دوافع واتجاهات الطاقة البشرية .

وهكذا لتخليق الإنسان الاقتصادي الهادف للإنتاج ، وزيادة الإنتاج بمعدلات حثيثة من أجل اللحاق بالتقدم ، يجب تغيير طبيعة الفرد وقطع علاقته بجذوره كما حدث (عند الهجرة إلى الولايات المتحدة) بيد أن النطاق المطروح اليوم في هذا الصدد مرعب ، إذ يتضمن كافة الثقافات والحضارات على مستوى العالم . ويذكرنا لوميس باستخدام بضعة أرقام باستحالة هذا الحلم وعبثيته حتى لو قبلناه مؤكدًا على حقيقة يغفلها البنك الدولي ويذكرها اقتصاديون مثل سميرامين وأندريه جوندر فرانك ، وإيمانويل فاليرشتين وهي أن العالم قد صار نسقًا اقتصاديًا واحدًا يعمل على نقل الثروة من الفقراء إلى الأغنياء .

ومن ثم يناقش معدلات تزايد السكان من وجهة نظر مختلفة ، تضع في الاعتبار معدل الاستهلاك فيقول مؤكدًا وجهة النظر السابقة : (إنه لو ارتفع معدل استهلاك الطاقة في العالم إلى مستوى مدينة لوس أنجلوس لاحتجنا إلى خمسة كواكب من حجم كوكبنا) .

وهنا يناقش لوميس العلاقة بين السلطة والثروة أو بين الاقتصاد والسياسة ، فيقدم دراسة الأصل التاريخي لكلمة غني (Rich) الإنجليزية متسائلًا : ما هو الغني ؟ ويخبرنا أنها تأتي من اللاتينية (REX) أي الملك فمن يملك السلطة هو الغني . والسلطة على الآخرين تأتي من المال ، فلا غنى دون فقر كما يخبرنا لوميس مستعيرًا عبارة جون راسكين (لقد لاحظت أن رجال المال والأعمال نادرًا ما يعرفون معنى كلمة غني ولو عرفوها لا يستخدمونها في منطقهم أي لا يحددونها بوصفها نسبية تتضمن نقيضها ، أي الفقير مثلما تتضمن كلمة شمال نقيضها كلمة جنوب) .

وينهي لوميس مقاله بطرح مفهوم الاستهلاك كقضية ، فالاستهلاك يتضمن الحرمان

ويتضمن الرعاية كوسيلة لنشر الاستهلاك كأسلوب حياة لدعم وتقوية سلطة السلعة على المرء ، ويؤكد أن الاستهلاك في ذاته كفاية مدمر ومحطم ولو أردنا حقًّا الخروج من مأزق الدمار الشامل فلا بد من طرح هذه المفاهيم الاقتصادية جانبًا وإلغاء مركزية الاقتصاد في حياتنا ، تلك المركزية النابعة من فكرة الدولة الاقتصادية المسيطرة ، فكما يؤكد لوميس أن عدم المساواة مشكلة فهي مشكلة سياسية وحلها ليس في الاقتصاد والتنمية ، ولكن في التخلص من أعبائها ، فالجرائم العظمى تقترف باسم الوفرة .

١٧ - مستوى المعيشة ... (سيرج لاتوس) :

باحث مهتم بفحص الأسس الإبتمولوجية للعلوم الاجتماعية والاقتصادية ، وينتمي لحركة MAUSS أو « الحركة المضادة للاتجاه النفعي في العلوم الاجتماعية » وهي الحركة التي أحيت البحث العلمي والنقاش حول التحيز الاقتصادي في الفكر الحديث وفي كتابته : هل يجب أن نرفض التنمية ؟ ١٩٨٥م / باريس (ترجم في القاهرة ١٩٩٢م) يرفض لاتوس التنمية بوصفها قيمة الهيمنة الاقتصادية على رؤى العالم . وهو يعمل أستاذًا جامعيًّا في ليل وباريس .

يبدأ لاتوس دراسته باقتباس من ترومان الذي أعلن ضرورة « مساعدة الشعوب في المناطق المتخلفة اقتصاديًّا من أجل رفع مستوى معيشتها » ، ويؤكد أن ما قاله ترومان هو تأكيد هدف قد صار بديهية ، ففي الفقرة (٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة (١٩٤٥م) نقرأ « إن الهدف العالمي هو رفع مستويات المعيشة » ومن ثم فمفهوم « مستوى المعيشة » في هذا الاستخدام الشائع ، هو مفهوم قابل للقياس مثله مثل الدخل القومي الإجمالي وغيره من المفاهيم الاقتصادية .

ويلاحظ لاتوس أن هذا المفهوم بمثابة محور ارتكاز لعائلة مفاهيمية تدور حوله مثل مفهوم الموارد القومية ، ومفهوم متوسط دخل الفرد ، ومفهوم الدخل القومي الإجمالي لكل فرد ولو دخلنا المفهوم كما كانت جان فرواستي فهو « كمية البضائع والخدمات الممكن الحصول عليها باستخدام متوسط دخل الفرد ، أي سنجد أنفسنا أمام مفاهيم مثل التقنية والسوق والصناعة والإنتاج وكلها مفاهيم بمثابة أحجار أساس في الخطاب التنموي ، وهنا يعمد لاتوس إلى تذكيرنا بأن طموح الإنسان للحياة الطيبة هو أمر طبيعي ، لكنه استدرك قائلًا : « إن هذا الاهتمام المرضي حول مستوى المعيشة هو أمر حديث جدًّا » .

إنه يرتبط باستقرار الأجر النقدي باعتباره وسيلة الحياة الوحيدة حيث صار الأجر

النقدي هو المكون الرئيسي لمستوى المعيشة . ورغم هذا يؤكد لاتوس أن المصطلح كان إلى وقت قريب يعبر عن رؤية هلامية في ذاته ، كما يظهر في استخدام ستالين وخروشوف حول « حلم اللحاق بمستويات المعيشة في الدول الغربية » .

ومن ثم يخلص لاتوس إلى تحليل مفاده « أن القبول العام بمفهوم مستوى المعيشة ناتج عن الظروف الحالية ، حيث أمكن تحويل مختلف طرق الحياة إلى تفاوتات في مستويات المعيشة ، ويقول : في الواقع أن النظر إلى العلم من خلال مفهوم مستوى المعيشة مثل النظر من خلال عدسات معتمة حيث تختفي الألوان المتنوعة ، وتتحول كل الاختلافات والفروق خلال نفس اللون . هنا يحدد لاتوس إعتام المفهوم وغموض دلالته ، بمعنى آخر يقدم النموذج الذي يستخدمه لاتوس رؤية داخلية للمفهوم ذاته .

الخطوة التالية عند لاتوس هي ضرورة المفهوم التاريخية أو تطورية المفهوم .

ويقول لاتوس في هذا الصدد : إن التعبير في ذاته قديم للغاية ونلاحظ هنا أنه لم يقل : المفهوم بمعنى أنه نفى الصفة العلمية عنه في استخداماته الأولى ، وبالتالي ينفي عنه سلطته المعرفية كما نرى ، فقد كان التعبير يعني أولًا « أقل دخل يمكن الوصول إليه أو مستوى عيشة الكفاف أو تكلفة إعادة إنتاج قوة العمل » واستمر هذا الاستخدام حتى فترة طويلة ، حتى أن موسوعة العلوم الاجتماعية عام (١٩٣٤م) تستخدم التعبير بهذا المعنى ، وبدون أن يفقد المفهوم هذه الدلالة ونتيجة لتأثير الظروف الحديثة من ارتفاع في مستوى المعيشة صار التعبير يعني الكيفية المنشودة للحياة أو الظروف السوية للحياة (مستوى الحياة ومضمون الحياة) وكان الاقتصاديون الأمريكيون من أوائل من استخدم المفهوم بهذه الطريقة كما لاحظ لاتوس أن هذا الربط بين المفهوم ومن يستخدمه مهم جدًّا لتوضيح حجية المفهوم من خلال تبيان أن المستخدم أمريكي على ما في هذه الصفة الجغرافية من دلالات كثيرة ترتبط كلها بالقياسية والعيارية والحساب ، وتلك الحجية تمثل النقطة التي ترتكز عليها المرحلة الثالثة في تطور دلالة المفهوم . ويصف لاتوس هذه المرحلة بأنها « تكشف عن التدهور التدريجي في الاهتمام بقضايا معنى وكيفية الحياة إلى الاهتمام أحادي الجانب ، والاشتغال تمامًا بالكم ويعقب لاتوس : وهو الأمر الذي ساد الفكر الغربي تمامًا . بعدئذ يوضح لاتوس أهمية المفهوم من حيث إنه يكشف سلسلة مفاهيمية خاصة تمثل الشجرة المفاهيمية الأساسية في قاموس التنمية فيما يخص الجانب الاقتصادي ، ألا وهي مفاهيم

الإعاشة ومستوى الدخل ومتوسط دخل الفرد والظرف الحياتي وأقل أجر ممكن للحياة .

بمعنى آخر يكتسب المفهوم أهميته من خلال تحوله الكامل إلى الاقتصاد وينتقل لاتوس لتحليل سبب هذا التحول من خلال عرض الظروف المحيطة بالمفهوم ، أو بمعنى آخر بيئة المفهوم ، فيحدد أن ثمة ثلاث ظواهر تستحق الاهتمام ألا وهي :

١ - الانتشار المذهل لمفهوم الموازنة القومية .

٢ - نمو الاستهلاكية على نطاق واسع وخاصة في الدول الصناعية الكبرى .

٣ - تحويل خرافة التنمية في العالم الثالث إلى عقيدة كونية .

وبعد أن حدد لاتوس بيئة المفهوم ، يقوم بتحليل عناصر هذه البيئة تحليلًا مستفيضًا وهو يبدأ بتحليل مفهوم الموازنة القومية ودخول النظام المحاسبي إلى رؤية العالم الغربية يقول لاتوس : « لا يمكن للمرء أن يستمتع بمستوى المعيشة إلا إذا كان المرء واعيًا لهذا المستوى » لقد تخلق إحساس عام بأهمية الاقتناء للكم الممتلك إحساس يصفه لاتوس « بالولع المرضي بكمية الدخل ونحن عن هذا الإحساس » شارع رهيب لتعويض الوقت المفقود للاستمتاع بثمرات عملنا ، وأصبح أجمل إحساس بالرضا يأتي من تأمل الكمية التي كسبها المرء بالمقارنة بمكسب أولئك الأقل منه « ومع تزايد فكرة الكونية وانتشارها أصبحت المعدلات الكونية التي يعتقد أنها قابلة للتطبيق في كل مكان ، وأيضًا زمان ، هي المقاييس الوحيدة لمقارنة البشر ، ومن ثم صار « معدل الدخل لكل فرد بمثابة مقياس ملائم يفترض إمكانية تطبيقه في جميع أنحاء العالم » .

النزعة الاقتصادية والاستهلاكية تتطلب الواحدية والتساوي والتحويل الكمي ، ومن ثم تأتي لمنظور التنمية « فما تم إنتاجه في الدول الصناعية يجب تعميمه على كل أرجاء المعمورة » .

« وهكذا صار مقياس معدل دخل الفرد الإجمالي مقياسًا لمستوى التنمية ، أي مقياسًا للسير في هذا الطريق المستقيم الواصل بين نقطتين ، ومن ثم تراكمت الإحصاءات التي تحتاج لإجراءات محاسبية عامة وهكذا حلقة مفرغة ... » وكانوا يأملون في تحويل الحلقة أي لمربع (ولا يعلم أحد كيف سيحدث هذا) المذهل أن مقولة مستوى المعيشة تحمل في طياتها طموحًا للمساواة وفي نفس الآن روح التنافس ، أي أن التناقض داخلي وكامن في هذا المفهوم .

بعدئذ ينتقل لاتوس لطرح النموذج السائد في الغرب من خلال المفهوم ذاته الذي

يرى أنه « يمثل هذا النموذج أصدق تمثيل » ويستمر لاتوس « يمثل هذا النموذج مجالًا مرجعيته ذاتية تمامًا ويحتوي فقط على عدد محدد من العناصر : الحاجة والندرة والعمل والإنتاج والدخل والاستهلاك هي المفاهيم المفاتيح في نطاق مجال دلالي مغلق لا حاجة فيه لعالم خارجي . والتفاعل بين هذه العناصر ديناميته ذاتية ويفترض أن يؤدي إلى نمو غير محدود للثورة المادية من ثم فالمفهوم الذي نعالجه هنا – أي مفهوم مستوى المعيشة – له نفس الأصول التاريخية مثله مثل النموذج الاقتصادي العام » .

ويصل لاتوس عندئذ إلى نقطة مهمة في هذا التاريخ ألا وهي « اختزال الخير إلى الكمي ، وهذا الانتقال يلغي بضربة واحدة تعددية القيم الاجتماعية المتاحة ويسمح بتحويل البعد الواحد المتبقي إلى كم المقولة التي تختزل مفهوم الحياة الطيبة وتفرغه من محتواه ولا تبقي إلا على الجانب الكمي والنفعي فيه ، من ثم تصير الحياة مجرد خاصية فسيولوجية مادية بحتة » إن هي إلا الحياة الدنيا .

ويلاحظ لاتوس هنا أن هذا النموذج يسعى إلى إلغاء الموت ، على العكس من رؤية الحضارات الأخرى للعالم التي تدمج الموت في منظومة الحياة « وتقدم الرؤية الغربية نفسها على أنها رؤية عالمية تتيح للمرء إطارًا مرجعيًا فسيولوجيًا واجتماعيًا في نفس الآن وفي إطار منظور الطبيعية يتداخل الإطاران وتصير الحاجة » هي الفئة المشتركة التي تربط بينهما .

وهنا يحلل لاتوس مفهوم الحاجات تاريخيًا : فبينما كان المفهوم روحيًا في أثناء العصور الوسطى « ومع دخول الغرب عصر العلمنة صار المفهوم يشير إلى عدد السعرات لكل رأس على المستوى الفسيولوجي وعلى المستوى الاجتماعي ، يدل المفهوم على عدد الدولارات . أدي هذا التغير في محتوى المفهوم إلى ظهور فكرة الفرد النفعي الباحث عن تعظيم لذته والتقليل من آلامه وخلق هذا بدوره الطمع الشديد والسعي اللاهث نحو تراكم الثروة المادية . ويوضح أن الدين قد تحول إلى أداة لتعديل مسار هذا السعي كما حدث في حالة البيورتيانية الإنجليزية وهو هنا يؤكد على فكرة علمنة الدين أو تحويل الدين إلى إطار علماني لضمان ما أسماه الحد الأدنى من الاهتمام المشترك » .

ويقول لاتوس : إن تحويل الحياة إلى عمليات بيع وشراء تعاقدية في السوق قد تحقق بصعوبة أشد في فرنسا ، وقد أظهر صادر الماركيز الملعون من خلال رواياته المنحلة المرعبة ذات المنطق الصارم « تنوع الفوضى الذي ستؤدي إليه الفردية الحاسبة عند إطلاق الزمان للثروات سيصير كل فرد بدون ضبط ولا ربط ويمكنه بل يجب عليه أن ينتهز كل فرصة تمنح له ولو على حساب الآخرين » .

ويعلق لاتوس على هذا الوضع قائلًا : « إن عالمنا الحالي بدون إتمام أو قانون إنما هو ضد المجتمع وهو مستحيل وغير قابل للحياة » .

ويتساءل : ما السبب ؟ ويجيب محولًا تساؤله إلى استنكار ورفض : عندما يقتصر الإشباع الإنساني على الحالة المادية تنعدم الفوارق بين ما بعد الحياة والسعادة الدنيوية والبقاء المادي على قيد الحياة . إن الحياة المدعوة بعد الموت موجودة في العالم الآخر سواء في الغرب أو في غيره من المجتمعات . إن فقدان التواصل مع الموتى مع فقدان احترامنا للأسلاف في الغرب أدى إلى جعل البعث مجرد فكرة وحلت الآخرة المجردة محل الخلود بعد الموت ، ومع ما تلا ذلك من موت الإله في زماننا ، صارت الحياة مجرد السعي نحو الماديات العلمانية فقط ، أي أنها صارت البقاء على قيد الحياة ، وانتهت الثغرة بين العالمين (مع إلغاء العالم الآخر) عندما حول النمو الاقتصادي البقاء على قيد الحياة إلى قمة الامتلاك السعيدة التي يمكن التعبير عنها من خلال معدل الاستهلاك القومي سعادة الامتلاك تلك تهدف إلى تعظيم قدر الأشياء أي الوصول لأعظم قدر من الاستهلاك المادي بغض النظر عن حالة هذه الأشياء .

وتلعب وسائل الإعلام والدعاية والإعلان دورًا مهمًّا في نشر حمى الاقتناء تلك وهكذا وفي النهاية : عندما يقتني المرء كل شيء يلغي من ألم فقدان شهوة الاقتناء ومن عدم إشباع هذه الشهوة هذه العملية النفعية تصير هي أساس التقييم البشري ، ومن ثم يتحول المجتمع إلى سوق كبير وكلٌّ فيه بضاعة وهي عملية يسميها لاتوس « تغريب العالم » وهذا المصطلح المقصود به تحويل العالم الواقعي بكل ما فيه من تنوع ثري إلى وهم كبير حيث يظهر المرء أنه سعيد ولكن هل هذا الحقيقي ؟

سؤال استنكار آخر يطرحه لاتوس ، وهو يسأل لو اعتمدنا على هذه الطريقة أليس من الأجدى تحويل الحدائق الغناء والقصور إلى مواقف سيارات ومبان إدارية كي نزيد من نفعيتها ؟

ثم يقول : لو فحصنا الشعور الأبوي الذي تعامل به المنظمات الدولية العالم الثالث مرعبًا بالتمركز حول الذات . لو أردنا حقًّا سياسة كونية المكان علينا دعوة خبراء من المناطق النائية المتبقية في العالم ليخبرونا بالكوارث التي نعاني منها نحن سكان الدول المتقدمة واللائحة طويلة : الوحدة والاكتئاب والقلق وسائر أنواع العصاب وانعدام الشعور بالأمان والعنف ، وهكذا بكائية استنكارية وكوميديا سوداء يضعنا أمامها لاتوس

لكشف زيف النموذج المعرفي الذي ينتمي إليه المفهوم .

وهو يخلص إلى أن سيادة النظرة المحاسبية تمثل شكلًا من أشكال الإمبريالية الثقافية الفظيعة ويستعير من إيلتش يقول : « حتى اليوم لم تؤد الجهود المبذولة لإحلال السلعة الكوكبية محل القيمة المحلية إلى المساواة وإنما أدت إلى هيراكية حداثية الفقر هو مركزها » .

ويلاحظ لاتوس أن مشكلة تلك الهيراكية نجمت عن أولئك المغتربين (كما يسميهم) الذين صاروا أشد غربية من أهل الغرب ، لارتباط هذا بمصلحتهم وسلطتهم. ويخبرنا لاتوس بعدئذ كيف تحول المشروع التنموي الهادف إلى رفع مستوى المعيشة إلى مشروع هزلي ينفي الوجود ذاته مما يذكرنا بنكبة الطبيب الذي قتل المريض من أجل نجاح العملية . وهو يختم مقاله ختامًا دراميًا حيث يرى أن النجاح الحقيقي هو في فشل هذا المشروع التنموي الذي يتيح لنا الفرصة لإعادة اكتشاف ثراء التنوع الحياتي ومن ثم إعادة اكتشاف ذواتنا لأن الاعتقاد في كونية مفهوم الغرب ووعوده اعتقاد كاذب وأهم أمثلته فشل التنمية .

١٨ - المشاركة ... (مجيد الرحمن) :

(يستخدم الخطاب الحديث كلمات نمطية مثلما يستخدم الأطفال قطع لعبة الليجو ، ومثلها مثل قطع الليجو تتواءم الكلمات معًا وتعين أبنية مذهلة ، إنها كلمات بلا مدلول وأسماء بلا مسميات بيد أنها تؤدي وظيفة ؛ ولأن هذه الكلمات مفصومة عن أي معنى وخارجة عن أي سياق فهي تمثل أداة مثالية لأغراض التحكم القسري ، والمشاركة هي أحد هذه الكلمات) .

بهذه الكلمات يبدأ مجيد مقاله عن المشاركة كمصطلح تنموي وهو يستعرض المعاني القاموسية للمشاركة باعتبارها الدخول في شيء وتكوين جزء منه ، ويشرح أن ثمة أشكال عديدة لها بعضها عفوي وبعضها قسري ، يؤكد أن المعنى المرتبط بكلمة مشاركة في الأذهان نادرًا ما يكون شريرًا وهو يقول : (من الشائع النظر للمشاركة على أنها فعل نابع من إرادة حرة ، هذا رغم أن هذا التصوير لا يتفق مع معنى الكلمة ولا مع طريقة ترجمتها إلى فعل ، فمعظم الوقت يحمل الناس على اتخاذ مواقف مشاركة في عمليات لا تهمهم وكل هذا تحت اسم المشاركة ، فلا بناء الأهرامات ولا المظاهرات المفتعلة العديدة التي تهتف بحياة الأنظمة القمعية المعاصرة كانت أفعال مشاركة نابعة من الإرادة الحرة) ، (إنها مشاركة تحرك عن بعد) .

ويفرق مجيد بين الفعل وبين إدراك الفعل ، كما يفرق أيضًا بين المعنى العام الشائع وبين التصور القاموسي أو العرفي اللغوي ، وهنا يضعنا بين رحى إشكالية معرفية ، كيف يتحول الفعل المجرد إلى إدراك واعي للفعل ؟ وأيضًا على طريق المعاكس كيف يتم محو المعنى اللغوي والقاموسي من الحس العام وتثبيت معنى بديل . إن فكرة المعرفة كسلطة قمع في ذاتها تنضح من خلال هذا الخطاب الذي يطرحه مجيد بشكل استفزازي منذ البداية ، استفزازي من حيث إنه يدمر مصطلحًا محبوبًا أصبح أيقونة في ذاته ، وأصبح استخدامه يعني الجذرية ومقاومة السلطة ، استفزازي من حيث إنه يخرج الكلمات من *إطار آخر من معناها الفعلي الذي يؤدي بنا إلى فعل عكسي تمامًا لما نتصور أنه طبيعتنا إنه* استفزازي ؛ لأنه كاشف لنفسيتنا ومدمر لما تقبله كبديهيات .

ينتقل بعدئذ إلى قرار التطور التاريخي لمصطلح المشاركة في الخطاب التنموي فيقول : « ظهرت كلمات (المشاركة) في لغو التنمية – ويلاحظ أنه يستخدم لغوًا للدلالة على خواء الخطاب وانعدام دلالته الفعلية – أثناء الخمسينيات » . ويؤكد أن إحباط خبراء ومناضلي التنمية من العمل الحقلي وفشله قد دعاهم إلى (إرجاع معظم الفشل الذي لاقته مشاريع التنمية إلى حقيقة أن السكان المعنيين قد أخرجوا من نطاق كل العمليات بتنظيم وصياغة وتنفيذ تلك المشروعات المتعلقة بحياتهم ، وقد دعت الغالبية العظمى منهم إلى إنهاء استراتيجيات التنفيذ من أعلى لأسفل ، والدخول في تجارب المشاركة والتفاعل بوصفها بعد ضروري من أبعاد التنمية) ، كان الفشل إذن هو الذي دعا الخبراء والمتخصصون والأساتذة إلى التفكير في المشاركة ، فماذا نتوقع من تلك المشاركة ؟

وبعدئذ يحدد مجيد ستة أسباب جعلت الحكومات ومؤسسات التنمية تقبل المصطلح وتهتم بتنفيذه وتطبيقه :

١ – المصطلح لم يعد تهديدًا ، فالحكومات والمؤسسات المتهمة بزيادة الإنتاج وخفض التكلفة تحتاج بشكل متزايد (للمشاركة) من أجل خدمة أهدافها ، وقد تعلم هؤلاء كيفية ضبط وكبح المخاطر الكامنة في الاستخدام السيئ للمشاركة .

هنا يلقي نظرة على برنامج المساعدة وفكرة المشاركة ، وحيث إن معظم المساعدات تذهب لتقوية جهاز الدولة ثم برامج التحديث والنمو الاقتصادي فلا مجال للمشاركة بمعناها السيئ مشاركة الشعب حقًّا في استخدام موارده ، بل على العكس فتلك السياسات التنموية تخلق حاجات إدمانية تعبر عن متطلبات الناس وتجعلهم معتمدين أساسًا على الآخر .

إن عملية محورة البشر حول الاقتصاد والتي ترتبط بالتحليل التدريجي للفراغات التقليدية قد وصلت على ما يبدو إلى درجة لم تعد معها الحكومات ومؤسسات التنمية تخشى نتيجة المشاركة الشعبية ، لقد تحول معظم الناس إلى مدمني الخدمات الاجتماعية والبضائع الاستهلاكية ، ولا صعوبة تذكر في أن تقترح على هؤلاء الناس على المستوى القومي ، برامج تهدف لتشريع عملية التمركز حول الاقتصاد ، فعلى هذا المستوى تتم صياغة فكر عدد كبير من الناس لتأييد أولئك الذين يحملون السلطة على أمل الزيادة المرجوة في حجم الكعكة ستصل إليهم حتمًا .

يربط مجيد إذن بين وضعية الاقتصاد في المجتمع كعنصر مركزي وبين تفريغ فكرة المشاركة من مضمونها الإيجابي ، وتحويلها لأداة لقسر الناس على تحمل السلطة والعمل ضد مصالحهم نتيجة الطمع في الحصول على مغنم مستقبلي ، أي توقع الوصول على قدر معين من الأرباح ، أي تحول البشر في ذاتهم إلى مخلوقات اقتصادية ، وهذا التحول يرتبط بإدمان الناس لنتائج الاقتصاد ، وبالتالي فقدانهم للمشاركة والمساعدة كعنصر حياتي ضروري ، من يريد مشاركة الجار متاعبه طالما هناك المؤسسة التي تحمل في اعتقادي هذه المتاعب عنا إذن يربط مجيد بين دولته المجتمع وتحوله إلى نسق عام تحكمه الدولة وبين فقدان المفهوم لمضمونه الإنساني .

٢ - أصبحت المشاركة شعارًا براقًا وذا قدرة جذب سياسية (في المواقف التي تعلمتها الحكومات ووعت كيفية احتواء والتحكم في المشاركة يمكن الحصول على مزايا سياسية مهمة من وراء إظهار النوايا الحسنة والرغبة المبيتة في المشاركة) المشاركة تخلق إحساسًا بالتواطؤ بين السلطة والشعب ، وإنها تخلق تداخلًا بين الحاكم والمحكوم وبالتالي تخلق وهم كاذب لدى المحكوم بأنه داخل المنظومة السلطوية ، وهي أيضًا تخفف من التوترات وتيسر من سبل إدماج القيادات داخل المنظومة السلطوية وبالتالي استمرار النمط الحاكم على ما هو عليه .

٣ - المشاركة صارت اقتراحًا على المستوى الاقتصادي ، من منا لم يشارك في تسديد ديون مصر ، وهل تساءل أحد : من استدان ولمصلحة من ؟ يقول مجيد : في هذا الصدد معظم الدول المدعوة نامية هي دول مفلسة أو على وشك الإفلاس ، وهذا عادة كان نتيجة مباشرة لعدة برامج « مساعدة مالية واقتصادية » إن تلك الدول لتبيع ما تبقى من روحها لأي شخص يوفر لها المال اللازم لتسديد ديونها ، وفي المواقف حيث ينبغي عليها أن « تعدل » من هيكلها الاقتصادي فلا شيء يرئم هذه الدول أكثر

من تحميل التكلفة على عاتق الفقراء فيها ويحدث هذا باسم المشاركة ورافدها « الاعتماد على النفس » .

٤ - المشاركة الآن صار أداة للوصول لفاعلية أعظم وكذلك مصدر جديد للاستثمار توفر العمليات التي تتم باسم المشاركة لمشاريع التنمية ما تحتاجه تلك المشاريع من أجل تجنب مزالق وفشل الماضي فهي :

أ - تعطيها معرفة وثيقة بالحقيقة الميدانية التي لا يمتلكها التقنيون الأجانب ولا بيروقراطيو الحكومة .

ب - شبكة علاقات ضرورية لنجاح المشاريع الحالية وأيضًا للاستثمارات طويلة الأجل في المناطق الريفية .

جـ - التعاون على المستوى المحلي من قبل منظمات قادرة على تحمل عبء القيام بنشاطات تنموية .

باختصار تصبح المشاركة وسيلة أكثر فعالية للاستغلال ، (إنها عملية تحويل القيم الأخلاقية عند المستغلين - بفتح الغين - إلى أموال لصالح المستغلين - بكسر الغين) .

٥ - صارت المشاركة وسيلة جمع مال رائعة ، أي وسيلة لإثراء الحكومات المدنية ، فحكومات الدول المستقبلة للمعونات قد أحست بتغير اتجاه الريح نحو المشاركة في الدول المعطية مما جعلها تشارك على مستوى القوى بشدة في هذا الاحتفال على أمل استمرار ازدياد فرصهم في سوق المعونة الخارجية .

٦ - المشاركة تتيح أيضًا للقطاع الخاص التدخل في أعمال التنمية الجالبة للمال ، فباسم المشاركة يتم توزيع العون الخارجي القادم من أجل المشروعات التنموية التي تحولت إلى عمل لجلب المال للحكومات ، بين الحكومة وبيروقراطيتها وبين القطاع الخاص في سياقها الحالي ، لو استعرنا وصف كارل بولاني للاقتصاد الحديث ، فقد نزع المشاركة من جذورها الثقافية الاجتماعية التي أبقت عليها حية ، والآن ينظر إليها بمنتهى البساطة على أنها أحد المصادر العديدة المطلوبة على الاقتصاد حيًا .

بعد أن يقوم مجيد بهدم مفهوم المشاركة في الخطاب التنموي والسلطوي بصفة عامة يطرح استخدام المنظرين الراديكاليين لمصطلح في إطار الخطاب التنموي ، وكيف أسموه (المشاركة الشعبية) وكان إضافة الشعبية تكفي لإبقاء المصطلح في الخطاب التنموي حيًا ومستمرًا ، ويشير بصفة خاصة لمنظري حركة بار أو حركة البحث والفعل المشارك

وخاصة أورالنوفالس ، بورداوانيس الرحمن ، ويلخص الفرضيات الثالث خلف هذا المنحنى كما يلي :

أ - يمكن ويجب تخطي العقبات الحالية التي تقف في وجه تنمية الشعب عن طريق إعطاء التجمع السكني المعني الفرصة الكاملة للمشاركة في كل الأنشطة والفعليات المتعلقة بتنميتهم .

ب - يمكن تبرير المشاركة ؛ لأنها لا تعبر فقط عن إرادة معظم الناس ، ولكن أيضًا لأنها الطريق الوحيد بالنسبة لهم لضمان تحقيق الأهداف المهمة الأخلاقية والإنسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للتنمية الأكثر فعالية والأكثر إنسانية تحقيقًا سلميًا وبدون عنف .

جـ - ويمكن عن طريق « التفاعل الحواري » و « زيادة الإحساس الضميري » و « البحث والفعل المشارك » وغيرها من الأنشطة المماثلة أن ينظم كل الناس أنفسهم بكيفية أفضل ما يكون للوصول لأهدافهم المنشودة .

ويعلق مجيد على هذا المفهوم الراديكالي بقوله : (إن المفهوم يخدم وظائف وظيفية معرفية ووظيفة اجتماعية ووظيفة إجرائية ووظيفة سياسية) . فعلى مستوى المصطلحات المعرفية يقيد المشاركة إحياء الخطاب التنموي وممارساته على أساس كيفية فهم مختلفة للوقائع المراد التعرف عليها . ولقد عبر هذا المصطلح عن الإيمان بأن الأسس المعرفية للتنمية التقليدية تنتمي إلى بناء معرفي ذي ارتباط بالواقع ، ويمثل إدراك الشمال الصناعي المتمحور عرقيًا حول ذاته ، وليس هذا فقط ، فلم تعد تلك الأسس قادرة على أداء دورها للوصول إلى أهداف التنمية الحقة ، ويجب أن يحل محلها نسق معرفي مختلف يمثل التراث الثقافي للناس المراد تنميتهم ، وخاصة التقنية المنتجة على المستوى المحلي ، كان على التنمية الشعبية أن تنحت معنًى جديدًا وتصورًا جديدًا للتنمية يرتكز على أشكال مختلفة من التفاعل وبحث عام عن هذه المعرفة الشعبية الجديدة .

وكان هدف الوظيفة السياسية للمشاركة هو إمداد التنمية بمصدر شرعية جديد مهمة إعطاء السلطة لمن لا سلطة له ولا حس ، ومن ثم خلق جسر بين المؤسسة وجماهيرها بما في ذلك الجماعات التي تعارض التنمية ، الذي تلعبه الجبهة النسوية وغيرها من الحركات الجذرية للمستضعفين في نقد الخطاب التنموي ، بيد أنه من الواضح أن الكاتب كما رأينا من قبل يتغاضى عن أبعاد أخرى في هذا النقد ، أبعاد مظلمة تتجاوز الجانب

النقدي والجذري وتشترك مع الخطاب التنموي في نفس الرؤية الإمبريالية التي تنفي الآخر ، فالتركيز على الدور النقدي للمعرفة المقاومة يفترض أيضًا وجود المعرفة كسلطة ، وإن تكن سلطة بديلة واتخاذ الحركات النسوية مثالًا دون رؤية جانب التمركز حول الأنثى أي التفرقة على أساس جنسي ، وإن يكن مخالفًا يؤكد أن الخلط كامن في الرؤية المعرفية ، وأن التحرر من ربقة الخطاب الإمبريالي يتم باتخاذ خطاب مغاير ولا نقل بديلًا يرتضي منذ البداية وجودًا مطلقًا متجاوزًا للنسق المعاش .

١٩ – الموارد ... (فاندانا شيفا) :

باحثة تعيش في بلدة دهردان بالهند على سفح الهيمالايا تشكل وعيها في خضم حركة الشبيكو التي ظهرت وتطورت في السبعينيات من أجل الدفاع عن الغابات والتواؤم مع الطبيعة . وأثرت تلك الحركة في عملها كمناضلة وباحثة ، ينصب محور اهتمامها في البحث على ذلك الصراع الدامي بين اقتصاديات السوق في جانب واقتصاديات الإعاشة والطبيعة في الجانب الآخر .

قامت بعمل مراجعات نقدية وعروض رافضة لعملية زراعة الغابات والعلوم الزراعية والتقنية الحيوية ، حيث إن مجال تخصصها هو الفيزياء أساسًا . ترجم كتابها « البقاء على قيد الحياة : النساء والبيئة والتنمية » إلى عدة لغات . نشرت مؤخرًا كتاب « عنف الثورة الخضراء : الزراعة والبيئة والسياسة » الموارد تعني الحياة أصلًا ، هكذا تبدأ شيفا مقالها لدراسة مفهوم الموارد تعود للأصل اللاتيني للكلمة وهو الفعل Suregere تلك العودة الفيلوجية التي تمثل معيارًا دائمًا وأساسيًا في تقويض المفهوم ، هذا الفعل يبعث في الذهن صورة نبع متدفق من الأرض . ترى شيفا أن المفهوم أصلًا كان يدعو إلى تفهم قدرة الطبيعة على العطاء المتجدد وإبداعها الخلاق ؟ وفي أول العصور الحديثة كان المفهوم يعني التبادل مع التجدد في آن واحد ، وما تريد شيفا التركيز عليه هو أن المفهوم كان يحتوي على بعد ديني روحي في الأصل .

ثم تحدد شيفا نقطة في دلالة المفهوم من خلال تقدم « التصنيع والاحتلال الأوربي » صارت الموارد الطبيعية هي جزء من الطبيعة ضرورية من أجل الإنتاج الصناعي والتجارة بين المستعمرات « وهي تحدد التاريخ الطبيعي للتجارة عام (١٨٧٠م) » من تأليف جون بيتس بوصفه أول كتاب يظهر فيه المفهوم بهذا المعنى . ونلاحظ أن عنوان الكتاب يشي بعصره ، عصر اقتفاء أثر النماذج العلمية والطبيعية بوصفها النماذج الدقيقة لكل عناصر الواقع .

وتفسر شيفا دلالة المفهوم الجديد « بأنها جردت الطبيعة من قدرتها الخلاقة على النمو الذاتي وحولتها لوعاء لمواد خام ، تنتظر تحويلها إلى مدخرات لإنتاج السلع » أي الاستغلال الاقتصادي .

إنها تحدد هنا أن هذه النظرة قد فصلت بين الإنسان والطبيعة . وأكدت على الإنسان المستغل - بالكسر - للطبيعة أي أنهت علاقة التبادل والتجديد وألغت قدرة الطبيعة على التعويض ، بمعنى آخر ألغت الروح الكامنة في الطبيعة كما تقول شيفا : « حولت رؤية الكون الغربية تلك الطبيعة المفروض أن كينونتها الطبيعية هي الحياة مرة أخرى إلى حالة ميتة قابلة للاستغلال » .

إن إعادة الإنتاج المطلوبة فقط هي إعادة إنتاج العوائد المادية فقط . تكمن مشكلة شيفا هنا في رؤيتها للطبيعة ككيان مستقل قائم بذاته لا يحتاج للإنسان وهي الأساطير الهندية والهندوكية كديانة .

النقطة التالية هي في تحويل الإنسان ذاته إلى مادة يجب استغلالها ، أي يتحول إلى موارد في ذاته . وهنا تقتبس شيفا من تقرير الأمم المتحدة للعلم والتقنية نحو التنمية الذي يحدد « إن تنمية الموارد البشرية يجب أن تتحرك في تزامن مع تنمية الموارد البشرية يجب أن تتحرك في تزامن مع تنمية الموارد الطبيعية » .

ولتحويل الإنسان إلى موارد في ذاته لا بد من وجود من يستغله وبالتالي تخلقت فئة نخبوية لاستغلال الموارد البشرية فئة المخططين المحترفين .

وهنا نرى كيف تربط شيفا بين المفهوم كمعرفة والسلطة التي يمارسها المفهوم على الآخر .

وهي توضح أن « استغلال الطبيعة في الدول المتخلفة قد مر بمرحلتين . في المرحلة الأولى حدث استغلال بغير حدود للطبيعة والموارد حيث اعتبرت ثروة الطبيعة وفيرة ومتابعة بلا حدود . في المرحلة الثانية وعندما نتجت الندرة والدمار من استغلال صار من المهم وجود « إدارة للمواد الطبيعية لضمان استمرار توفر المواد الخام للتجارة والصناعة » .

كانت الإدارة وسيلة المحتل لفرض هيمنته الثقافية والفكرية على الدول المحتلة ، وكانت الإدارة وسيلة النخبة التكنوقراطية التي تخلفت بعد الاحتلال للاستمرار في سوم الجماهير سوط العذاب .

وهكذا حلت الإدارة والاستثمار كعناصر رأسمالية محل الطبيعة والتوائم معها .

وتعلق شيفا : لقد انتهت حكمة القدماء التي حذرتنا من أن المال لا يتحول إلى حياة . تلك الحكمة التي تعبر عنها حكمة لسكان أمريكا الأصليين تقول : « عندما تحطم آخر شجرة وتصطاد آخر سمكة وتلوث آخر نهر ، عندئذ فقط ستعرف أن المال لا يؤكل » .

وترى شيفا أن المرحلة التي يعيشها الخطاب التنموي حاليًا والتي تتميز بتعالي نغمة الاستدامة مثل النمو المستديم والتنمية المستديمة وغيرها إنما هي « إعادة صياغة لأزمة الندرة » التي كانت نتيجة لممارسات الخطاب في الواقع . ونرى هنا كيف تلجأ شيفا لآلية كشف خواء المفهوم في الواقع عن طريق عرض التناقض بين القول والعمل .

عند هذه المرحلة تعود شيفا لنقطة تمفصل مهمة ليس في تاريخ المفهوم ولكن في تاريخ الفكر الغربي ككل لتوضيح آثار هذه النقطة على مفاهيم الخطاب التنموي ككل .

وهي تسمي هذه النقطة نزع القداسة عن الطبيعية . وتؤرخ لها عن طريق قراءة في أعمال من أسمته أبا العلم الحديث ، أو فرانسيس بيكون (١٥٦٢ - ١٦٢٦م) أبا المنهج العلمي التجريبي . ترى شيفا أن ما يسمى بالمنهج التجريبي البيكوني يحمل في داخله « ثنايا متعارضة بين الذكر والأنثى ، والعقل والمادة ، والموضوعي والذاتي ، والذهني والشعوري » وأن « منهجه لم يكن منهجًا محايدًا وموضوعيًا وعلميًا بل كان عدوانًا غربيًا على الطبيعة والمرأة والثقافات غير الغربية » .

نلاحظ هنا شيفا تتبنى دون أن تدري وجهة النظر الحلولية التي تعبر عن نفسها في الثقافات الغربية والتي توحد بين الطبيعة والمرأة من خلال التوحيد بين الأرض والحياة . وقد وجدت تلك الرؤية تعبيرها المثالي في حركات التمركز حول الأنثى Feminism والتي يبدو أن شيفا تتبنى وجهة نظرها .

ولتوضيح ذكورية بيكون تقتبس شيفا عبارة له تقول : « إن نسق المعرفة العلمية والاختراعات الميكانيكية التي تؤدى لها ، لا يمارس مجرد دور الدليل الهادي الرقيق في مسارها الطبيعي ، وإنما له القدرة على إخضاع الطبيعة وغزوها وهزها من جذورها . إن بيكون يرى أن الطبيعية ذات طبيعة أنثوية يغزوها العقل الذكري العدواني » هذه الذهنية تؤدي إلى الرؤية المعرفية الإمبريالية حيث لا شيء يهم يقف في طريق التقدم ولا توجد قداسة لأي شيء .

تضع شيفا نسقًا بديلًا في مواجهة النسق المعرفي الناجم عن الثورة البيكونية فهي تقول : « الطبيعة هي التجربة والناس العاديون هم العلماء الذين يمارسون أدوارهم

كخبراء زراعة وخبراء غابات . معرفتهم تعددية وبيئية تعكس تنوع الأنساق الحيوية الطبيعية وتنوع الثقافات المعتمدة على حياة الطبيعة ، في كل أرجاء العالم فإن احتلال البشر المتنوعين يمثل في جذوره إخضاع للمفاهيم البيئية للطبيعة وتدمير للأرض بوصفها مستقر كل الأشكال والإمكانيات والقدرات الكامنة في الخلق . أصل وسبب العالم . « هذا النسق رغم بساطته وطلاوته إلا أنه نسق حلولي في محتواه يجعل من الأرض الإله الخالق . ومن الطبيعة بديل الواحد القهار . وهو نسق عبر عن نفسه في الديانات الهندية والشرقية بصفة عامة » . البساطة هنا هي السيطرة والهيمنة الغربية . فالإنسان في هذا النمط يرى نفسه أقل من الواقع المحيط وأدنى فيه . ومن ثم يعبده ويقدسه . ونستطيع أن نجد هذا عند شيفا حيث تقول : « إن ما يلهم حركات البيئة في الغرب اليوم هو استعادة مفهوم جايا إلهة الأرض » فالترحيب ليس بعودة القداسة في إطار الاحترام والتبادل . وإنما في إطار التقديس والحلول والعبادة .

شيفا تنتهج منهجًا مخالفًا لمنهج معظم كتاب قاموس التنمية إنها تعود لنقاط مفصلية ليس في دلالة المفهوم وإنما في الفكر نفسه كما ذكرنا من قبل .

النقطة التالية التي تتوقف عندها هي نقطة تدمير مشاعية الطبيعة . أي أنها متاحة للجميع ، والكل مسؤول عنها . وهنا تعود لفكرة مهمة هي أنه كي تربح يجب أن تتملك تملكًا خاصًا ومن ثم يجب أن تحرم الآخرين من الملكية . وتوضح لنا باستخدام آلية تاريخية المفهوم وآلية استدعاء المنظومة المفاهيمية ، كيف ارتبط التملك الخاص بالموارد ، وكيف أن الأصل اللاتيني لكلمة خاص أو Private يعني الحرمان أو To deprive .

شيفا ترى أن النقطة الحاسمة في استغلال الطبيعة من أجل النمو الاقتصادي كانت المشروع التنموي « نزع القداسة عن الطبيعة قد أدى إلى انتهاك تكامل الطبيعة من خلال انتهاك الحدود الواجب الحفاظ عليها لأجل استعادة وتجديد حياة الطبيعة » رؤية الحدود تلك نقطة ذات أهمية قصوى تمثل كبح لرؤية الإنسان كسيد مهيمن على الكون .

الحدود كما تقول شيفا في الرؤية المعرفية الإمبريالية تمثل « معوقات إزالتها » ، « ومن ثم تدمر كل الجوانب الأخلاقية التي تؤطر العلاقة مع الطبيعة . وتتحول العلاقة إلى مجرد اهتمامات تجارية » .

وتؤكد شيفا على عاقبة تجاوز الحدود في شكل الكوارث . ثم انهيار المشروع التنموي برمته . وهي تؤكد على أن المشروع ليس بلا حدود ولكنه مدمر للطبيعة ويخلق

« ظلمًا اجتماعيًا وثقافيًا وجنسيًا » وهي توضح أن استمرار النموذج السائد الاقتصادي لا يعود إلى نجاحه ، وإنما لكونه يمثل مصالح النخبة سواء الغربية أو المتغربة التي تستفيد استفادة كبيرة من هذا النموذج .

وهي تؤكد أن « الثورة العلمية التي كان من المفترض أن تدحض جدران الجهل قد خلقت تقليدًا معرفيًا يرى الطبيعة كمجرد مورد ويرى حدود الطبيعة كمعوقات ، ومن ثم خلقت تلك الثورة جهلًا من صنع الإنسان لم يسبق له مثيل . وهو جهل قد صار الآن مصدرًا جديدًا من مصادر تهديد الحياة على وجه الأرض » .

والنموذج الذي تتبناه شيفا لنقض مفهوم الموارد يجعلها تضرب أمثلة متعددة لتجارب ثقافية وحضارية ناجحة مثل المقاومة السلمية أو الساياتاجراها في الهند . وحركة الشيبكو التي انتشرت في الهند في السبعينيات متخذة الأشجار والغابات كرمز لها . والمقاومة البيشية التي أبداها البنان في بورنيو بأندونيسيا وهم قبيلة من الصيادين الذين قاوموا عملية تدمير الغابات التي تعتمد حياتهم عليها . الهدف من هذه المقارنة هو الوصول إلى تجريد مهم حول النموذج التنموي والنموذج المكتفي بالذات ، حيث إن النموذج التنموي يخلق النفايات والعادم مع الإنتاج . وأيضًا يخلق الحاجات عن الناس ، حاجات لا يتم إشباعها وإنما تتم تغذيتها باستمرار .

هذه المقارنة تؤدي إلى تأكيد شيفا على فكرة التمحور حول الذات التي تميز الخطاب التنموي فهو خطاب لا يرى الواقع وإنما يرى الأرقام التي يصيغها الخبراء الذين يعدهم ليصيغوا الأرقام بهذه الطريقة .

في ختام مقال شيفا تعود ثانية لطرح مفهوم الحدود بوصفه مفهومًا محوريًا في مواجهة مفاهيم السوق التي تحكم الخطاب التنموي فتقول : « الحدود ليست أحادية الاتجاه فهي تعمل في اتجاهين بين الطبيعة والمجتمع . فالتعرف على حدود الطبيعة يعني وضع حدود على المجتمع ، وحتى عندما نقول : إنه لا ضرورة لوجود الحدود في المجتمع نعني أننا سنخرق الحدود التي وضعتها الطبيعة . وأن علينا إما أن نحترم حدود الطبيعة ونضع النشاط الإنساني في أطر بيئية أو أن نتغاضى عن حدود الطبيعة وننتهكها لأجل استغلال الطبيعة لإشباع النهم غير المحدود للاستهلاك داخل المجتمع » وهي تحدد بالتالي نطاق المواجهة فيما بين من يقبل الحدود ، ومن يحيا في إطار مفهوم التفلت .

* * *

العبث بالمفاهيم : دراسة نقدية
في « الكتاب والقرآن » لمحمد شحرور

أ . د . السيد عمر

مُقَدِّمَة :

القرآن الكريم كتاب أنزله الله على رسوله محمد ﷺ ، وحددت بداية سورة الكهف خاصيته الأم في قوله تعالى : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا ﴾ [الكهف : ١ - ٢] ، والقيم : المنفي عنه العوج البالغ الغاية القصوى في الأحكام والإتقان وانتفاء الخطأ والتعارض والتناقض وإيهام الضلال ، والعوج بكسر العين يختص بالمعاني ، وبفتحها يختص بالأجسام . وإنما جمع نفي العوج وإثبات القومية له تأكيدًا على أنه لا يقوم مقامه سواه فهو أبعد من كل ريب [١] ، ولقد حظي القرآن الكريم في تفسير معانيه وتأصيل المفاهيم الواردة فيه باهتمام لم يحظ به كتاب غيره قط ، حتى إن العقل يحار في تقدير الزمن الذي ألفت فيه المؤلفات والرسائل المعنية بالغوص في بحور علومه ومع ذلك فإن أكله دائم بحيث يستحيل أن لا يدع الأول للآخر مجالًا للإبداع في الغوص في أسراره ومعانيه واستكشاف أوجه الإعجاز المعنوي فيه المتمثل في إعجاز الهداية الذي لا يختلف من عصر إلى عصر ولا من جيل إلى جيل على صعيد استقامة العقيدة ، وسياسة الخلق ، والقيام بالقسط ، وإيقاظ العقل وتحريره ، ودعم وشائج الإيمان [٢] .

---

(١) ابن الوزير (١١) .

(٢) محمد الصادق (١٠ - ٣٣) .

إلا أن فهم ما قدمه السلف في علوم القرآن والتمكن من البناء عليها والتوصل إلى جديد يتسم بالأصالة رهن بالالتزام بمنهاجية مستقيمة لا تهدر الصحيح من فكر السلف ولا تحصن كل ما جاء عنه دون تمحيص وتدقيق ، فالكل يؤخذ من كلامه ويترك باستثناء اللّه ورسوله . ولا موضع في هذه المنهاجية لرفض فكرة ما لأنها طرحت منذ قرون ولا لقبولها لأنها طرحت منذ أمد قريب فالزمن ليس معيارًا لصلاحية الفكر وفساده . فإذا نعق ناعق بالدعوة إلى نبذ كل تراثنا الفكري ، وإلى نبذ سنة رسول اللّه ، وإلى إهدار كل التراكمات الفكرية التي يتوفر الدليل على صحتها ، والبدء من الصفر والأخذ عنه دون سواه ، والبعد عن استنباط أساليب المعالجة الفكرية من القرآن واستنباطها من فكر غير إسلامي ، فإنه إن كان يقول : إن ذلك رأيه فذاك شأنه وله دينه ولنا ديننا ، ولكنه إن قال : إن هذا هو الإسلام وإن هذا هو فحوى دلالة نصوص القرآن ، حاكمناه إلى القرآن وأصول الإسلام ، ووضعنا دعواه مقام مقارنة مع ما يدعو إلى نبذه من فكر ، ليميز الخبيث من الطيب .

والخوض في القرآن ومفاهيمه دون ضلاعة في أساليب القرآن تفضي بصاحبها إلى دركات الخطل والهوى . فالقرآن له أساليبه التي ينفرد بها . والمعاني التي يستخرجها الفلاسفة بمعاناة وجهد تتضح فيه بألفاظ سهلة تحتوي على معانٍ كثيرة ، وأدلته هو والسنة مثل الغذاء ، ينتفع بها الصبي والأمي والعالم ؛ لأنها أدلة سائغة جلية بعكس حجج الفلاسفة والمناطقة ، والاستدلال بها هو الأصوب ؛ لأنها تنفرد بكونها معجزة معلومة بالتواتر .

ومؤدى الشبه السوفسطائية هو : مرض القلوب ولزوم الشك [(١)] والسلف مجمعون على رد متشابه القرآن إلى محكمه والتفويض إلى اللّه في المتشابه الذي لا دليل يعين معناه من المحكم ، كالحروف المقطعة في أوائل السور وكنه ذات اللّه وصفاته [(٢)] ولا يؤمن الزيغ عن الذي يخوض في المفاهيم القرآنية ولما يستحصد القواعد المنهاجية الثابتة التي توصل إليها أئمة أصول الفقه والحديث والتفسير ، فلم يعلم على سبيل المثال أن الكلام لا ينصرف من الحقيقة إلى المجاز إلا بإحدى ثلاث قرائن لا رابع لها : عقلية أو عرفية أو لفظية ، وأن رصد هذه القرائن في كتاب اللّه يستلزم العلم بالسنة [(٣)] ، ولم يحط بأسباب النزول ، ولا بأسباب ورود الحديث ، ولم يفقه كون صيغة الخبر في القرآن تحمل

---

(١) ابن الوزير (١٦ - ٢٧ ، ٨٩ - ٩٧) .
(٢) المرجع السابق (١٣١ - ١٤٣) .
(٣) ابن الوزير (١٦٦) .

معنى الأمر أو النهي أحيانًا ، وأن من ألفاظه ألفاظًا مشتركة تدل على أكثر من معنى ويلزم تعلية المعنى الشرعي للفظ ، ورد المعنى اللغوي إليه وليس العكس ، ولم يستوعب بالنسبة لألفاظ القرآن دلالة المطابقة ، ودلالة الاقتضاء ، ودلالة الإيماء والتنبيه ودلالة الإشارة ، ولم يفرق بين دليل الخطاب وفحوى الخطاب ، ويميز بين اللفظ الظاهر الدلالة والنص والمفسر والمحكم ، ويميز في نطاق الألفاظ الخفية الدلالة بين الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ، ولم يحرص قبل العوم في بحر القرآن ومفاهيمه العميقة على بلوغ النهاية في فقه اللسان العربي متنًا وقاعدة [1] .

ولقد ابتليت في عام (١٩٩٢م) ذات يوم بأن وضع صديق لي كتابًا في يدي قائلًا : إنه يهديه إلي ومعلقًا بقوله : « إن كان الإسلام هو ما في هذا الكتاب فإن كل أهل الأرض مسلمين » . بدأت أتصفح الكتاب فوجدته سمًّا ناقعًا صافيًا وحربًا على الإسلام في كل كلمة فيه ، وفكرت في الرد عليه فنصحني صديق لي أثق به بالكف عن ذلك . وأقنعني بأن الرد هو الذي سيؤدي إلى إشهار ذلك الكتاب ، والسكوت عليه سيميته بالسكتة القلبية شأن كثير من النفايات الفكرية ، غير أنني لم أكف عن التدقيق في ذلك الكتاب واستكشاف ما به من عبث ، ولكن بهدف متواضع هو تحصين نفسي ، وعكفت على عرض ما به من مفاهيم على القرآن والسنة ، وقرأته ثلاث مرات ، وفي كل مرة كنت أقف على فخاخ نصبها به لم تكن قد كشفت عن صفحتها لي في القراءة السابقة ، وفي كل مرة قرأت القرآن الكريم وفي ذهني إشكاليات مفاهيم تلاعب شحرور بها كنت أعثر بتلقائية على قول فصل يدحض ذلك التلاعب ويجلي الحقيقة . والواقع أنني لم يجعل يقيني في إعجاز القرآن عين اليقين كتاب مثل كتاب شحرور الذي أراد محاربة القرآن ، فصيره القرآن أضحوكة لاستعصاء القرآن على كل تحريف . وإذا يوم طلب مني زميل بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي الكتابة عن عبث شحرور بالمفاهيم الإسلامية ، فقلت لمحدثي : إنه كتاب ينقض نفسه بنفسه ، وأن الشيخ يوسف الصيداوي رأى أنه لا يعدو أن يكون مجموعة من المفاهيم الوهمية الميتة التي ينقض بعضها بعضًا وأن نقضه صيد سهل ، وزيفه لا ينطلي على أحد ، وأن إغفاله هو الصواب ، أكد لي محدثي أن الكتاب يجري ترويجه بشكل ملفت للنظر وقد أعيد طبعه مرات ، وأنه قد يضر الآن أو في المستقبل ما لم نضع حقيقته أمام القراء .

---

(١) الباجقني (١٤٥ - ١٨٦) .

اقتنعت بالفكرة وعزمت على إعادة قراءة ذلك الكتاب وما كتب في الرد عليه وذلك لتحقيق هدفين : الأول هو إثراء منهاجية بحث المفاهيم الإسلامية ، والثاني تحصين القارئ العادي وتطعيمه بوضع خلاصة ما توصلت إليه من عرض قراءة شحرور المعاصرة للقرآن ، على كتاب اللَّه وسنة رسوله مما سجلته لنفسي على مدى ثلاث سنوات ، وتمحيص الردود وتقديمها للقارئ وذلك في دراسة موازية للدراسة التي بين أيدينا ، والتي أقدمها للباحث في المفاهيم الإسلامية على وجه الخصوص ، ولقد أخذت فكرة مخطط هذه الدراسة من خدمتي بالقوات المسلحة ومن خبرة حرب الخليج الثانية . فلقد كنا نلاحظ الجهد الضخم الذي يبذل في إعداد أهداف وهمية للرماية ، وفي تنفيذ تمارين الرماية التي لم تكن تنجح إلا إذا سبقها تلقين واف عن طبيعة هذه الأهداف والقواعد والضوابط المتعين الالتزام بها للاشتباك ، معها وكانت تتمخض أحيانًا عن بعض خسائر ، ورأينا في الحرب الفعلية أن تلك التمارين كانت بالغة الأهمية ، وربما كانت أدق وأصعب من المنازلة الحقيقية . وسمعنا في حرب الخليج أن الأمريكيين أعدوا مدينة وهمية مجسمة على غرار مدينة الكويت بالتمام والكمال ، ودربوا جنودهم على كيفية تحريرها من محتل قبل أن ينفذوا ذلك على الطبيعة في حرب الخليج ، وسمعنا بعد الحرب أن الأمريكيين سيؤجرون مساعدات التدريب هذه وخبرة التعامل معها للجيوش الحليفة الأخرى ، وأدركت أن الإفك الشحروري الذي لا يزيد عن أن يكون مجموعة من الدرايا (الأهداف الوهمية) هدية ثمينة وضعها فصيل موسكو ودبلن بين أيدينا بدون قصد ، وحقل ألغام مفاهيمي استنزفوا فيه وقتهم ومالهم بهدف الكيد للإسلام ، ومكروا ومكر اللَّه واللَّه خير الماكرين . فلقد اغترفوا من نفايات الإلحاد من موسكو ما يستحيل أن يدور في خلد أحد اللهم إلا شياطين الإنسن والجن ، وأعفونا من إعداد مساعدات تدريب من هذا النوع ، وكفونا التدريب على أهداف قد يكون فيها أدنى قدر من الصحة ونحن أمة لا تتدرب إلا على درايا غير حقيقية ، إلى حد أن ابن عمر مر بنفر نصبوا دجاجة يتعلمون الرماية عليها ، فلما رأوه تفرقوا ، فقال ابن عمر : من فعل هذا ؟ إن النبي لعن من فعل هذا [(١)] .

وكشف شحرور عن هدفه الحقيقي من كتابه « القراءة المعاصرة » ، بعد أربع سنوات من صدوره بأنه هو تدمير المفاهيم الإسلامية ، فقال : إن كل ثورة فكرية تبدأ من تحرير

---

(١) الزبيدي (٤٥٠) .

المفاهيم من سياقاتها الماضية ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة فتتخلص من مدلولاتها السابقة المرتبطة بخبرة زائلة وتصبح مركزًا لبلورة وتخزين خبرة جديدة . وليس هناك مفاهيم ثابتة المعنى وأبدية . فالمفاهيم تأخذ دلالات ومعاني جديدة ومتجددة حسب المناخ الاجتماعي المحيط بها [١] إنه هو وقبيله ، إذن ، يعلنون الحرب المتواصلة على المفاهيم الإسلامية بهدف اجتثاث جذورها والتمييع المتواصل لها . ومعنى ذلك أن على الباحثين الإسلاميين أن يعدوا العدة لتمارين رماية على المفاهيم الشحرورية من الحركة ومع تبدل صورها وأشكالها . ولقد أطلق الرجل هذا النذير بالفعل في كتابه دراسات إسلامية معاصرة ، حيث شيد دراسته الجديدة على المفاهيم التي ذكرها في كتابه الأول : القرآن والكتاب قراءة معاصرة ، باعتباره ترسانة الزيف ، وكأنها صارت مسلمات ولم ينس مع ذلك تحريك بعض المفاهيم التي ساقها فيه بدعوى أنه كان قد وثق بالسلف في تأصيله لها فجر على نفسه الخطأ [٢] ليضرب عصفورين بحجر : التشكيك في علم السلف ، وتحقيق المزيد من التمييع للمفاهيم الإسلامية ، ودس سمومًا جديدة كالقول بأن الإسلام لم يقدم لنا مؤسسات بل مجرد شخصيات تاريخية [٣] ، واعتبر العناية بالتوثيق داء وأسماه داء المرجعية [٤] ، ولما وجد أن ادعاءه الاعتماد على فقه اللسان العربي وعلى مقاييس ابن فارس قد تم إثبات زيفه ، قال ببلادة وبجاحة : إن الثقافة المعجمية غير كافية لفهم أي نص لغوي[٥] وحاول إيهام قارئي كتابه الجديد بأن كتابه الأول لم يتعرض لنقد ذي شأن [٦] رغم وجود مجموعة ردود تربو على ثلاثة آلاف صفحة لم تترك فيه صغيرة ولا كبيرة بدون دحض .

وحقيقة الأمر أن قراءتي لكتابه الجديد ، ولمعالجة موسى عليه السلام لإشكالية عجل السامري أقنعتني بأنني كنت مجافيًا للصواب حينما رأيت عدم الرد ، ومع ذلك فإن ذلك كان خيرًا لي ؛ إذ إنه مكنني من القراءة المتأنية ، ومن الاستفادة من أسفار جليلة أعدها باحثون أجلاء في الرد على ذلك الزيف ، كما أفادني في تجاوز الرد إلى صوغ نموذج أولي لتدارك العبث المفاهيمي بوجه عام .

ولقد أعددت هذه الدراسة في شكل تمرين عملي على كيفية معالجة الباحث لأي حقل ألغام مفاهيمي ، وليس لحقل الألغام المفاهيمية الشحرورية فحسب . ورسمت في الفصل

---

(١) شحرور ١٩٩٤ (ص ٤٦) .
(٢) شحرور (١٩٩٤م) (ص ١٧٢ - ١٧٤) .
(٣) المرجع السابق (١٦ - ١٨) .
(٤) المرجع السابق (٣٤) .
(٥) المرجع السابق (ص ٤٤) .
(٦) المرجع السابق (ص ٤٥ - ٥٠) .

الأول خطوط عامة لاقتراب إسلامي للمفاهيم ، وقمت في الفصل الثاني بتقديم صورة قلمية لذلك الحقل ، كما هي واردة في القراءة المعاصرة دون أدنى تدخل من جانبي على أساس أن التدخل قد يطمس بعض معالمه أو ييسر كشفه ، ثم قمت في الفصل الثالث برصد آليات العبث بالمفاهيم مقرونة في الفصل الرابع بنماذج تطبيقية من دراسة شحرور المذكورة مع تجلية تلاعبه بالمفاهيم ، وأخيرًا حاولت في الفصل الرابع صياغة مجموعة من القواعد والخطوط الإرشادية النظرية المقرونة بخطوات إجرائية لكيفية تطبيقها مع ضرب أمثلة من دراسة شحرور المذكورة من واقع خبرة رد الساحة الفكرية الإسلامية على الزيف الشحروري ، عساها تكون أساسًا يتم استخدامه وإثراؤه من جانب الباحثين المسلمين لتأصيل منهاجية مستقيمة لتأصيل المفاهيم الإسلامية والذود عن حرمها ، وإزالة أي عبث بها من جانب ماكر أو جاهل ؛ لأن نقاء المفاهيم هو بحق حصن حصون الإسلام .

وأسأل اللَّه أن يتقبل هذا العمل وأن يجعل نيتنا فيه خالصة له ، وأن يجزي عني خيرًا كل العلماء الذين أخذت عنهم أفكاره ، وأسرة تأصيل المفاهيم الإسلامية بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بريادة الأخ الحبيب د . سيف عبد الفتاح التي نعمت بالدراسة في محرابها والتي يعد هذا العمل في كل جوانب قوته بعض حصاد جهدها ، وفي كل جوانب ضعفه بعض حصاد ضعفي البشري وقصوري .

ولقد رأيت للاقتصاد في حجم هذه الدراسة ، الاكتفاء في التوثيق بالإشارة إلى اسم المؤلف وسنة النشر والصفحة إن كنت قد استعنت له بأكثر من كتاب ، أو بالاسم والصفحة إن كان الأمر غير ذلك ، ووضعتها بين قوسين في المتن ، كما استغنيت عن اسم المؤلف واكتفيت بذكر الصفحة فقط بين قوسين في الفصل الثاني لاعتماده على كتاب وحيد « القرآن والكتاب قراءة معاصرة » لمحمد شحرور .

ولست أدعي لعملي هذا أي كمال فالكمال للَّه وحده . فقط أقول : إنني استفرغت الجهد ، ولم أدخر وسعًا في التماس الأمانة العلمية ، وأسأل اللَّه أن ينفع بالصحيح فيه ، وأن يعين الباحثين المسلمين وأنا منهم على إزالة أي خبث فيه ، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ، والحمد للَّه رب العالمين .

* * *

الفَصْلُ الأَوَّلُ

صوب اقتراب لرعاية حمى المفاهيم الإسلامية (*)

تمهيد :

المفهوم – لغة – يراد به المعلوم أو مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي وتدور مادته اللغوية حول جودة الاستعداد الذهني للاستنباط ، وحسن تصور الأمور ، وحسن تصويرها للغير ، والتفاهم المتبادل ، وحسن تصور المعنى (1) .

ويراد بالمفهوم – اصطلاحًا – الصورة الذهنية التي تجمع بين متغيرات ثلاثة : ذهني ، وشيء ، ولفظ معبر عن ذلك الشيء . فالصورة الذهنية التي يدل عليها لفظ ما تسمى مفهومًا ، وما يدل عليها من الأشياء الموجودة أو المتصورة أو المخبر عنها خارج الذهن تسمى مدلولًا . والإدراك هو نتاج تلك الصورة الذهنية .

ولما كانت الأذهان تتباين في استعداداتها ، والأشياء تتباين في تعقيداتها ، والألفاظ تتنوع في درجة وضوحها في التعبير عن الأشياء ، فإن المفاهيم تتعرض لمخاطر جمة

(*) أود أن أعرب عن خالص شكري لأستاذي الدكتور الشيخ علي جمعة ، ولأخي الكريم الأستاذ الدكتور سيف عبد الفتاح على تفضلهما بقراءة مسودة هذه الدراسة وإثرائها بملاحظات قيمة كفكفت العديد من ثغراتها ، وتلبست روحها بالكثير من مواطن القوة فيها . ولقد كان هذا الفصل ثمرة مناقشات صاحب الفكرة فيها هو الدكتور سيف ، كما أن العديد من الخطوط العريضة لمحتواه نتاج مباشر وغير مباشر لسياحة فكرية في عالم المفاهيم الإسلامية ، بدأتها بالتتلمذ على أستاذي الراحل د / حامد ربيع ، ثم على يد أستاذي الراحل د / حسن العناني ، ولا زلت أعيش في ظلالها الآن – بفضل الله – بريادة الأخ سيف عبد الفتاح الذي هو أحد الفسائل التي غرسها ذلك الرعيل الأول واستوت على سوقها الآن . وأتحمل وحدي كل ما يعتور هذه الدراسة من قصور ، وحسبي أنني استفرغت الجهد ولم آلُ جهدًا في النأي عن تعمد الخطأ .

(1) المعجم الوسيط (2/720) .

وتحتاج إلى ضوابط فيما لو تلمسنا الاستقامة المفاهيمية التي هي في أبسط صورها : التطابق بين الصور الذهنية ، والإدراك الذهني بالتالي ، وحقيقة الأشياء التي تدل عليها والألفاظ المعبر بها عنها . وقد لا تلح الحاجة هنا للدخول في تفصيلات هذه الإشكالية في هذا التمهيد لكونها هي محور هذا الفصل كله ، إلا أنه قد يكون من المفيد مسها على استحياء . فاللفظ ينقسم باعتبار استعماله في المعنى إلى حقيقة ومجاز ، وكل منهما ينقسم بدوره إلى صريح وكناية . والحقيقة مأخوذة لغة من الثبات والحق ، واللفظ الحقيقي هو - في الاصطلاح - اللفظ المستعمل فيما وضع له أولًا في اصطلاح المتخاطبين به . والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي له .

والحقيقة هي الأصل والمجاز مستعار ، والأولوية للأول عند التعارض (١)

والحقيقة والمجاز إما أن تكونا لفظًا صريحًا أي لم يستتر المراد منه لكثرة استعماله ، أو كناية إذا كان اللفظ قد استتر المراد منه . ويتعلق الحكم باللفظ الصريح دون حاجة إلى إرادة المتكلم ، بعكس الكناية (٢) .

ولا تقف دلالة اللفظ عند المنطوق ، أي ما دل عليه اللفظ في محل النطق إلا بالنسبة للفظ الذي لا يحتمل معنى غير منطوقه . والمنطوق إما أن يكون صريحًا وهو ما دل عليه اللفظ بدلالة المطابقة (أي دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له) أو بدلالة التضمن (أي دلالة اللفظ على جزء معناه الذي وضع له) أو غير صريح أي ما لم يوضع له اللفظ بل هو لازم لما وضع له يدل عليه بالالتزام . وهذا المعنى الالتزامي إما أن يدل عليه اللفظ دلالة اقتضاء أو دلالة تنبيه وإيماء أو دلالة إشارة (٣) .

وحينما يتعدى الذهن المنطوق إلى ما يدل عليه لفظ ما لا في محل النطق ، يجد نفسه أمام دلالة كل من : مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة . والمراد بالأول ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقًا لمدلوله في محل النطق ، فإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق سمي فحوى الخطاب . وإذا كان المسكوت عنه مساويًا في الحكم للمنطوق سمي لحن الخطاب . والمراد بالثاني ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب . ومن أهم أنواعه :

---

(١) مصطفى الباجقني (١٦١ - ١٦٣) . (٢) المرجع السابق (ص١٦٤) .

(٣) المرجع السابق (ص١٦٦) .

مفاهيم الصفة والشرط والغاية والحصر والعدد واللقب [١] . وتنقسم الألفاظ من حيث وضوح المعنى وخفائه في منظور الشريعة إلى : ألفاظ واضحة الدلالة ، وألفاظ خفية الدلالة . وتشمل الألفاظ الواضحة الدلالة الألفاظ الدالة على المعنى المراد منها بنفس صيغتها ، وهي بدورها أربعة أنواع : « ظاهر » ، (وهو ما دل على معناه دلالة واضحة بحيث لا يتوقف فهم معناه على قرينة خارجية ، ولم يكن معناه هو المقصود الأصلي من سياق الكلام ، ويعمل بما ظهر منه حتى يقوم الدليل على خلافه ، « ونص » ، وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة مع احتمال التأويل والتخصيص ، ويكون الحكم المستفاد منه هو المقصود أصالة من السياق . ويجب العمل بمدلوله إلى أن يقوم الدليل على خلافه ، « ومفسر » ، وهو اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة ولا يحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا ، ويجب العمل به كما ورد على نحو ما بينه الشارع ما لم يقم الدليل على نسخه ، و « محكم » ، وهو اللفظ الذي وضحت دلالته على الحكم ، ولا يقبل حكمه التأويل ولا النسخ ولا التخصيص لأن الحكم المستفاد منه إما حكم أساسي من ثوابت الدين لا يقبل التبديل ولا التخصيص ، أو من أمهات الفضائل التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة ، أو على حكم في الأحكام الفرعية التي دل الشارع على دوامها . ويجب العمل به قطعًا ولا يحتمل غير معناه ولا يقبل النسخ ، أما الألفاظ الخفية الدلالة فهي التي لا تدل على المعنى المراد منها بنفس صيغتها ، بل يتوقف فهم المراد منها على قرينة خارجية ، وتنقسم بدورها إلى « خفي » ، وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظاهرة ولكن انطباق معناه على بعض أفراده يكتنفه نوع خفاء يحتاج لإزالته إلى تأمل ونظر ولا يعمل به حتى تتضح دلالته) ، « ومشكل » ، وهو اللفظ الذي لا يدل على المراد منه بذاته ويحتاج إلى قرينة خارجية تبين المراد منه كالألفاظ المشتركة ، ولا يعمل به قبل التثبت من حقيقة المراد به ، « ومجمل » ، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار من واضعه يعرف به المراد . ويشمل الألفاظ التي نقلها الشارع عن معانيها اللغوية ، ووضعها لمعان اصطلاحية شرعية خاصة مثل الصلاة . ويحتاج المرء للعمل بها إلى بيان المراد منها ، « ومتشابه » (وهو اللفظ الذي لا تدل صيغته على المعنى المراد منه ، وتتعذر معرفته ، ولا توجد قرينة تعين على معرفته ، ولم يبينه الشارع ، وحكمه ، الإيمان به وعدم الخوض في تأويله) [٢] .

---

(١) مصطفى الباجقني (ص١٦٥ – ١٧٢) .

(٢) المرجع السابق (ص١٨٠ – ١٨٤) .

والذي وضع له اللفظ ، إما أن يكون مسلوب المثل ، وهو قاصر على ذات الله ؛ فالله يقول عن ذاته : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، ويقول عن غيره : ﴿ وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ [الذاريات : ٤٩] . والألفاظ الأخرى ذات مثل أو أمثال . ومعنى ذلك أن الأسماء الحسنى قدسية الوضع ، وما عداها إمكاني الوضع . والوضع الإمكاني يتم بين لفظ هو الموضوع وبين موضوع له ذي مثال . وما دام الموضوع له ذا مثال فإن إدراك صورة ذهنية له أمر ممكن . ويراعى الوضع هنا المفهوم والمدلول . بيد أن أحدهما متى اخت بمزيد من توجه الرعاية والقصد إليه في الوضع قلنا اصطلاحًا : إن اللفظ موضوع بإزائه ، فإذا توجهت الرعاية للمفهومي أصبحنا أمام وضع مفهومي ، أو بتعبير آخر : « لفظ مفهوم الوضع » وإذا توجهت الرعاية للمدلول أصبحنا أمام وضع مدلولي أو بالأحرى « لفظ مدلولي » (١) .

وتتفاوت العقول في الاهتداء إلى الأصل الذي يبنى عليه غيره ويفتقر غيره إليه ، في حين لا يفتقر هو إلى غيره كركيزة محورية لأي بنية مفاهيمية مستقيمة قائمة على تأويل معتبر يصرف ألفاظًا عن معناها الظاهر إلى معنى محتمل موافق للقرآن والسنة ، أو على استقراء معتبر يحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته ، أو على استنباط يستخرج المعاني والدلالات من النصوص بقوة القريحة وفرط الذهن ، أو بنحت الاصطلاح المبين للمراد الراجح للشارع الدافع للشبهة والمعين على صحة القصور والإدراك . وقد ينبع الخلل في عالم المفاهيم من فساد المواد التي يتم بناؤها منها ، أو من فساد العقول التي تقوم ببنائها سواء لذاتها أو لغيرها ، أو من فساد العقول المستقبلة لها ، أو من هذه العوامل الثلاثة مجتمعة . ومهما كانت سلامة المواد التي يتم بناء المفاهيم منها ، فإن فساد العقل القائم بالبناء ، أو المستقبل للمفهوم المتغذى به ، يفضي إلى خلل مفاهيمي ، ودليل ذلك قوله تعالى عن القرآن الكريم : ﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ﴾ [فصلت : ٤٤] ، ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ [الأسراء : ٨٢] . فقد يصاب المرء بالجهل باعتقاء الشيء وتصوره على خلاف ما هو عليه ، أو يتعدى ذلك إلى الجهل المركب الذي هو اعتقاد جازم غير موافق للواقع ، وقد يقع في حبائل الجدل بالباطل ، والضلالة بفقدان ما يوصل إلى المطلوب ، أو بسلوك سبيل لا يوصل إلى

---

(١) عبد الله مصطفى ، (٢٥٣ ، ٢٥٤) .

المطلوب ، وقد يسعى إلى تعطيل الفطرة السوية لدى نفسه أو لدى غيره ، عن استشعار الرشد المفاهيمي واستكشافه وكشفه وتمثله .

ولعل القارئ يكون قد لمس في هذا التمهيد أن التواجد في عالم المفاهيم ليس مسألة ترفية ، وليس أمرًا يمكن الاستغناء عنه . فليس من المتصور وجود إنسان بلا بنية مفاهيمه . والفارق فقط من فرد لآخر ومن أمة إلى أمة هو في نوعية بنيتها المفاهيمية ، ومدى استقامتها واتساقها وعمقها من عدمه : وهي في كل الأحوال تتحكم في الإدراك وتوجه الحركة . وكما يقول أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي بحق : « إن طب النفوس هو إصلاح المعاني » (١) .

وكلنا راع ومسؤول عن رعيته ، ومن بينها بالطبع الثغر الذي يسير عليه في عالم المفاهيم . فقد يكون المرء ممن يدرؤون عنها تحريف الغلاة أو تفريط المفرطين ، أي يعمل في ساحة صد العدوان عن ساحة المفاهيم الإسلامية من الإفرازات الداخلية غير السوية ، أو يصد العدوان الخارجي عنها الذي تتعرض له ، وينافح ضد « التبييت المفاهيمي » الساعي إلى الفتنة المفاهيمية ، أو يفك أسر مفاهيم إسلامية وقعت في يد عدو داخلي أو خارجي ، أو بتعبير آخر يعمل في ساحة تخلية ساحة المفاهيم من الدنس لتكون خالصة لله . وقد يقف المسلم على ثغر آخر هو : بناء المفاهيم الإسلامية ، وتقديمها خالصة من كل زيف متحلية بالصدق والعدل ، وقد يتمثل دوره في تحصين نفسه بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة وصحبة أتباعها الذين هم كحامل المسك وتجنيبها الركون إلى موارد الزيف ، ومن ينون مفاهيم من معينها الذين هم كنافخ الكير . وفي حين يقتصر دور الصنف الأخير على حماية ذاته ، فإن دور الصنفين الأولين لا بد أن يتعدى حماية الذات إلى النصح لله ورسوله ولعامة المسلمين وخاصتهم . وأهم محاور هذه النصيحة هي : أن يكونوا بمثابة نذير عريان يحصن الأمة بالتوعية بآليات العبث بالمفاهيم ودواعيه ، وبضوابطه الاستقامة المفاهيمية ومواردها .

وليست غايتنا من هذا الفصل أن نقدم نموذجًا محكمًا لشقي هذه النصيحة يستوعب المعطيات الهائلة في الكم والكيف الواردة في القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح ؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها ، بل دراسات فيما لو تعدينا الرضا بالإشارة الموجزة والمثال ، إلى الحصر والتفصيل ، وكل ما نتطلع إليه هنا أن نحرك ساكن الفكر لدى

(١) مصطفى حلمي ، (١٤٢) .

شباب الباحثين الذين نتوجه إليهم بالأساس بهذه الدراسة ، ونقدم لهم خطوطًا عريضة يسترشدون بها ، في مواجهة الألغام المفاهيمية وفي عملية بناء المفاهيم ، وفي بناء قناعة راسخة بأن بضاعة غير الإسلاميين في عالم المفاهيم بائرة أو في أحسن الفروض مزجاة .

وفي ضوء ذلك سنقسم هذا الفصل إلى مبحثين يتناول أولهما : آليات العبث بالمفاهيم ودواعيه ، ويعالج الثاني ضوابط الاستقامة المفاهيمية ، ومواردها مع العناية بوجه خاص بمزج المعالجة النظرية ببعض الأمثلة التطبيقية .

* * *

المبحث الأول

دواعي العبث بالمفاهيم وآلياته

العبث هو التلاعب وعمل ما لا فائدة فيه . ووردت مادة هذه اللفظة في القرآن الكريم مرة بصيغة المصدر : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون : ١١٥] ، ومرة بصيغة الفعل : ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴾ [الشعراء : ١٢٨] ، حيث تشير الآية الأولى إلى أن حكمة العبث من حكمة الخلق ، محسوب حسابها ، ومقدر وقوعها ، ومدبر وقوعها ، وما العبث إلا حلقة في سلسلة النشأة تبلغ بها كمالها ويتم فيها تمامها (١) . فالعبث نقيض الإحكام واستقادة القصد . والآية الثانية تشير إلى عدم استقامة القصد ؛ حيث نعى الحق سبحانه على عاد البناء الذي يهدي إلى التفاخر والتطاول بالقدرة والمهارة ، ووصم فعلهم بالعبثية لإنفاقهم الجهد والمال في الترف والزينة لا فيما هو ضروري ونافع ، مع التطاول والغرور بقوتهم المادية (٢) . والآية الأولى تشير إلى أن الخطأ في التصور قائم ، والثانية تشير إلى أن تحول التصور الفاسد إلى تصرفات غير مستقيمة أمر وارد . فما هي إذن دواعي القصور المفاهيمي المفضي إلى العبث بالمفاهيم ؛ وماهي آليات ذلك العبث ؟

١ - دواعي القصور المفاهيمي :

بين القرآن والسنة النبوية دواعي القصور المفاهيمي بكل جلاء ، ويكفي هنا الإشارة إلى أهمها :

(أ) **الاجتيال عن الفطرة** : أوضح القرآن الكريم ، والحديث القدسي استواء الفطرة

---

(١) سيد قطب (٢٤٨٢/٤) .

(٢) سيد قطب (٢٦٠٩/٥ ، ٢٦١٠) .

واستعدادها للاستدلال بالدلائل المبثوثة في الآفاق وفي الأنفس المؤدية إلى التوحيد والإسلام أو بتعبير آخر للتصور الصحيح لعلاقة الإنسان بربه وبالكون وما فيه . ففي التنزيل : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾ [الاعراف: ١٧٢] ، وفي الحديث القدسي ، حدثنا عياض بن خمار عن النبي ﷺ قال عن رب العزة أنه قال : « إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما حللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا » (١) . و « الاجتيال » هو الذهاب بالفطرة والحبس عنها والصد عنها . ويرتبط الاجتيال بالاستفزاز الشيطاني لكل من لم يكن من عباد الله المخلصين . فلقد توعد الشيطان باحتناك بني آدم أي باستئصالهم بالإغواء يسوقهم ويقودهم إلى حيث يشاء . وشاءت إرادة الله أن يمهله إلى يوم الوقت المعلوم ، وأن لا يجعل له سلطانًا إلا على من يتبعه من الغاوين ويرضى أن يكون من حزبه ، وخلى بينه وبين التصرف مع الصنف الأخير على النحو الذي يصوره قوله تعالى : ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ [الإسراء: ٦٤] . وكشف القرآن عن كل أساليب الشيطان لتلبيس المفاهيم من الإغواء والتغرير والتنمية والأمر بتغيير خلق الله وتبتيك آذان الأنعام ، والوعود الزائفة والأماني الكاذبة بحيث يحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل الله . وقيض الله لكل إنسان شيطانًا يكون له قرينًا ، يعينه عليه إن أخلص له ويبتليه به إذا نسي ذكر الله ، فيطغيه ولا يكف عن ذلك ، ولا يفصح عن حقيقة دوره إلا بعد فوات الأوان : ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَـٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ﴾ [إبراهيم: ٢٢] .

ويلقي بالتبعة كاملة على من غرر به : ﴿ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَـٰكِن كَانَ فِى ضَلَـٰلٍۭ بَعِيدٍ ﴾ [ق: ٢٧] . ويرد ضلال قرينه لا إلى تغريره به ، بل إلى قابليته الذاتية للباطل ولمعاندة الحق (٢) .

وأول مفهوم تعرض لمحاولة اغتيال هو مفهوم التكريم ، حيث أغفل الشيطان استعداد

(١) صحيح مسلم (٣١٤/١٠) ، الأحاديث القدسية (٢٧/١) .

(٢) ابن كثير (٦٢٦/٤) .

الإنسان للخير والهداية واستعداده هو للشر والخطل والغواية ، ورأى أنه لا وجه لتكريم الله للإنسان ، وقال في آدم أول عهده بالوجود : ﴿ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ [ص: ٧٦] ووصل في اللجاجة في محاولة اغتيال ذلك المفهوم إلى حد قوله : ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٦٢] . وحدد القرآن فرقانًا للاستقامة المفاهيمية يتمثل في عبادة الله ، وللقصور المفاهيمي يتمثل في عبادة الطاغوت ، وجعل الأمن من حبائل الشيطان من نصيب من يتحلون بالأولى ، والبوار والخسران لمن يترددون في الثانية ﴿ قَالَ ٱذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُورًا ۝٦٣ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ۝٦٤ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ۚ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا ﴾ [الإسراء: ٦٣ - ٦٥] .

(ب) **العشى عن ذكر الله** : العشى هو كلال البصر عن الرؤية والمقصود هنا هو الإصابة بمرض العماية والإعراض عن تذكر الله واستشعار وجوده ورقابته . والحق يقول : ﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴾ [الزخرف: ٣٦] . وقضت مشيئة الله أن من يغفل عن ذكره يجد الشيطان طريقه إليه ، ويصبح له قرين سوء يوسوس له ، ووظيفة قرناء السوء من الشياطين أن يصدوا قرناءهم عن سبيل الله بينما هؤلاء يحسبون أنهم مهتدون : ﴿ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٧] وأسوأ ما في هذا الوضع أن الواقع فيه لا يتبين الضلال فيثوب إلى رشده وإنما يوهمه شيطانه أنه سائر في الطريق القويم حتى يورده دركات الهلاك ، فيكون ممن قال الله فيهم : ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٣ ، ١٠٤] . ﴿ وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴾ [الاعراف: ٢٠٢] .

فأتباع الشياطين من الإنس المستمعون لهم الفاعلون لأوامرهم يمدونهم في الغي أي يساعدونهم على المعاصي ويسهلونها عليهم ويحسنونها لهم ويزيدونهم في الغي إلى حد الجهل والسفه ، حتى لا يقصر أولئك الآدميون عما يعملون ولا تمسك عنهم الشياطين ولا تسأم في إمدادهم في الشر ؛ لأن ذلك طبيعة لهم وسجية [1] .

---

(١) ابن كثير (٢/٢٨٠) .

(جـ) **تعطيل الفطرة** : قد يكون تعطيل الفطرة عارضًا مؤقتًا أو دائمًا ، ويتمثل في تعطيل بعض أو كل أسباب الاستقامة بعدم استخدامها أو باستخدامها في غير ما خلقت له . فالفطرة ، ما لم تدنس ، مستقيمة على الجادة . وهي قد يطرأ لها عارض مؤقت كذلك المعبر عنه في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَـٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٠١] . ومثال ما حدث من الرماة في أحد ، وما راود الأمة من عجب بالكثرة يوم حنين ، ويزول أثره بسرعة كما حدث في المثالين المذكورين ، وبالنسبة للطائفتين اللتين همتا بالفشل يوم الخروج لغزوة أحد . وقد يكون تعطيل أسباب الاستقامة كليًا بالكفر أو بالدعوة إليه والصد عن الإيمان بالله ، أو بالنفاق وأخطر دواعي العوج في مجال المفاهيم : النفاق ؛ لخفائه ، فالكفر قد يفضي إلى عوج مفاهيمي للمصاب به ، وقد يمتد إلى الدائر في فلك تأثيره ، ولكن النفاق يفضي إلى سرطان مفاهيمي . ولعل الناظر في كتاب الله يتوقف أمام دلالة تصوير سورة البقرة للمؤمنين في ثلاث آيات ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [البقرة : ٣ - ٥] والكفار في آيتين تربطان عدم تأثرهم بالدعوة الإسلامية بتلف فطرتهم ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة : ٧] . ثم تحدثت على مدى إحدى عشرة آية عن المنافقين ومن الملفت للنظر أن الآيات أثبتت عليهم محاولة التلاعب والعبث بمفهومين : الإصلاح والرشد ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ [البقرة : ١١] . ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ١٣] . لقد أرادوا أن يقلبوا المفاهيم فيجعلوا إفسادهم في الأرض هو الإصلاح ، والإيمان بالله هو فعل السفهاء ورد الله عليهم في الأولى : ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَـٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة : ١٢] ، وفي الثانية : ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَـٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ١٣] . أليس المرض الذي في قلوبهم الذي يستشري ﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ ﴾ [البقرة : ١٠] . بمثابة سرطان مفاهيمي ما داموا لا يشعرون به ولا يعلمون به رغم تمكنه من قلوبهم إلا بعد فوات الأوان ؟ وقصارى القول أن معصية الله تورث الزيغ ، وتفضي إلى الران على القلوب ، وتجعل الأمل يلهي والشيطان يجتال ويحتنك ويستفزز . ويفضي ذلك إلى قصور مفاهيمي ، بل قد يصل بالإنسان إلى غيبوبة مفاهيمية .

(د) **الافتقار إلى ميزان مفاهيمي قيم** : المراد بالقيم هنا المستقيم المعتدل الذي لا اعوجاج فيه . والميزان المفاهيمي المتصف بهذه الصفة واحد لا يتعدد . فثبات الميزان يجعله بحاجة إلى علم غير محدود بما كان وما هو كائن وما سيكون ، لا يتقيد بقيود الزمان التي تفصل الوجود إلى ماض وحاضر ومستقبل ، وإلى مستيقن ومظنون ومجهول ، وإلى حاضر مشهود ومغيب مخبوء ، ولا يتقيد بقيود المكان التي تفصل الوجود الواحد إلى قريب وبعيد ، ومنظور ومحجوب ، ومحسوس وغير محسوس ... ميزان في حاجة إلى أن يحدده الله وحده الذي يعلم ما خلق ويعلم من خلق ويعلم ما يصلح به الجميع ... وإقامة هذا الميزان تتطلب الاستعلاء على الحاجة والاستعلاء على الفناء والاستعلاء على الفوت والاستعلاء على الطمع ، والاستعلاء على الرغبة والرهبة ، والاستعلاء على الكون كله بما فيه ومن فيه [1] إنه باختصار ميزان وحيد واضعه هو الله الذي رفع السماء ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن : ٧] ودور العقل فيه هو استخدامه بلا طغيان ، ولا تخيير ولا ظلم ﴿ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن : ٨ ، ٩] . فإذا حاول الإنسان أن يركن إلى ميزان غير هذا فإنه لا بد واقع في أسر الاستحواذ الشيطاني ، ومن ثم في القصور المفاهيمي ما لم يفئ إلى ميزان الشرع .

هذه باختصار أهم دواعي ولوج ساحة العبث بالمفاهيم ، فما هي أهم آليات العبث التي كشف القرآن الكريم والسنة النبوية عنها ؟

٢ - أبرز آليات العبث بالمفاهيم :

فضح القرآن الكريم الكثير من آليات العبث بالمفاهيم التي لجأ إليها الشيطان وحزبه ولا يزالون ، من أهمها :

(أ) **آلية الوحي بزخرف القول غرورًا** : هذه هي الآلية الأم التي تتضافر في استخدامها شياطين الإنس والجن فلقد جاء في التنزيل : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۝ وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [الأنعام : ١١٢ ، ١١٣] .

---

(١) سيد قطب (٢١٧/١) .

وشياطين الإنس والجن ، هم مردتهم العتاة وهم يوحي بعضهم إلى بعض ﴿ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ ﴾ [الأنعام: ١١٢] أي يلقي كل فريق منهم إلى الآخر بمعلومات عن وسائل الاختلال والغواية يسر إليه بها ويناجيه بمرتكزات الوسوسة التي يلقيها إلى من يريد إغواءه . فإذا عجز شيطان الجن عن إغواء المؤمن الصالح وعن فتنته في دينه وأعياه ذلك استعان على إغوائه بشيطان الإنس . وبضاعة شياطين الإنس والجن معًا هي ﴿ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ ﴾ [الأنعام: ١١٢] . أي يلقي بعضهم إلى بعض القول المزين المزخرف المزوق الذي يغتر سامعه به ، يقول كل شيطان للآخر : أضللت صاحبي بكذا وكذا فأضلل أنت صاحبك بكذا وكذا ، يعلم بعضهم بعضًا (١) وبهذا الكلام المعسول يكون الخداع أولًا ثم الميل ثم الاقتراف ، والإصغاء القلبي لهذا الزخرف سمة لمن لا يؤمنون بالآخرة تورثهم الرضا به والوقوع في اقتراف ما يقترفون من الإثم المترتب على ذلك (٢) .

ولقد كشف القرآن عن سمات « زخرف القول الغرور » إنه المعرفة السطحية ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْأٓخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ [الروم: ٧] علم سطحي يتعلق بظواهر الحياة الدنيا ولا يتعمق في سننها الثابتة وقوانينها الأصلية ولا يدرك نواميسها وارتباطاتها الوثيقة ، بحيث لا يتجاوز الواقع في هذه الدركة من دركات كلال البصيرة والبصر هذا الظاهر ولا يرى ما وراءه فلا يتصل قلبه بضمير هذا الوجود ولا يتصل حسه بالنواميس والسنن التي تصرفه ، فيظل ينظر وكأنه لا يرى ويعبس وييسر ويقدر في دائرة الشكل دون الجوهر فلا يملك أبدًا تصورًا صحيحًا للحياة (٣) ونجح الشيطان في أول الأمر في استخدام هذه الآلية ضد آدم وحواء بتمنيتهما بالخلود ، والملك الذي لا يبلى إن أكلا من الشجرة المحرمة ، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما ، ولم ينقذهما من ربقتها غير التوبة النصوح .

ويحذرنا القرآن من أخطر صنوف البشر المستخدمين لهذه الآلية الشيطانية ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ [البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٦] . إنه نموذج لنوعية من البشر ذُلَق الألسنة ظاهر كلامهم

---

(١) الجمل (٧٩/٢ ، ٨٠) وابن كثير (١٦٨/٢) .

(٢) الجمل (٨٠/٢) .

(٣) سيد قطب (٢٧٥٩/٥) .

يعجب ، ومخبره يسوء ، فهم مغشوشو الفطرة ، يستخدمون زخرف القول ويمزجون قصدهم بالزيف إلى حد إشهاد اللّه على ما في قلوبهم مع كونهم ألد الخصام للصالحين ، وفعلهم يثبت زيف قولهم ، وهم من بعد في غاية الحرص على البقاء في دنس هذه الآلية لا يعيرون سمعًا لمن ينصحهم في اللّه ، تأخذهم العزة بالإثم حتى تفضي بهم إلى مهادهم في سواء الجحيم .

وأمثلة استخدام هذه الآلية كثيرة من بينها صنيع ذلك الذي ﴿ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴾ [الكهف : ٣٤ - ٣٦] ، واتباع السحرة ﴿ وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ ﴾ [البقرة : ١٠٢] . وقول ذلك الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه اللّه الملك ﴿ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] ، وقول الخوارج ما وصفه علي بأنه كلمة حق أريد بها باطل ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ ﴾ [الأنعام : ٥٧] ، إلا أنني أود بحكم طبيعة هذا البحث والغاية الأساسية منه أن ألفت نظر الباحثين الشباب إلى نماذج لاستخدام هذه الآلية في مجال البحث العلمي ، فلقد أوهم دعاة ما يسمى بالمنهج العلمي المعاصر من يقع في حبائلهم بأن العلم قاصر على النظر الدقيق في المحسوسات والمشاهدة المضبوطة ، بهدف كشف العلاقات العلمية بين الظواهر وصياغتها في قوانين ونظريات ثم تحويلها إلى مخترعات ، ويتوقف الأمر عند هذا الرقي المادي (١) ، وهو ما سبق القول بأن القرآن اعتبر مثيله بالنسبة لعاد ضرب من العبث . وهم من جهة أخرى لهثوا في الإنسانيات وراء ظواهر محسوسة فحسب ، وروجوا في مجال المنطق لقضايا صورية بزعم أن الفكر لا يدور في إطارها ، وما السلطة التي دست على الحضارة الإسلامية في القرن الثاني الهجري إلا واحدة من الأفكار الشوهاء المنمقة ، ظاهرها هو الفلسفة وباطنها مقوضات مصطنعة لزعزعة الاعتقاد بين المسلمين في دينهم الجديد . والسفسطائيون في واقع الأمر زمرة يونانية في الأصل غارقة في وثنية ذلك المجتمع . وما الفلسفة اليونانية في التحليل الأخير إلا خلاصة تفكير مجتمع وثني تحتوي على الصحيح والفاسد ، والمنطقي والخرافي في أصولها وفروعها . ومبثوثات السفسطة والفرضيات النظرية الصورية المنمقة كانت ولا تزال

---

(١) مصطفى حلمي (٢٤ ، ٢٥) .

وسيلة لزعزعة المجتمع الإسلامي من داخله ، وسبيلًا إلى الاضطرابات الفكرية والتحليل الخلقي وهي تتجسد الآن في أشكال شتى من بينها البوهيمية والوجودية والاغتراب (١) وساقوا إلينا الشك على أنه إحدى دعائم النهضة وعلى أن حقيقته هي (نفي الثقة بكل معرفة دينية بهدف القطيعة بيننا وبين حضارتنا وتراثنا جملة وتفصيلًا) (٢) .

وفي حين ميز ديكارت بين الشك المتعلق بالعقل والشك المتعلق بالإرادة ، ورأى أن الاعتقاد من شؤون الإرادة ولا يدخل في دائرة الشك العقلي ، وحرص على أن لا يتطاول إلى الشك فيما له اتصال بالدين وبالإخلاص وكان شكه منهجيًا لا وجوديًا فإنهم لما صدروا هذه النفايات الفكرية إلينا حرصوا على تلبيسها لاجتثاث كل ما فيها من نفع محتمل وجعلها سمًا زعافًا بحيث يكون الشك غاية وليس وسيلة إلى برد اليقين (٣) .

وفي بريق زخرف الموضوعية صدروا إلينا الوهم المنهجي بطرح طرائق للبحث العلاقة بينها وبين العلم كالعلاقة بين السراب والماء ، فهم يبنون صروحهم الفكرية تارة على « البداهة » بفروض يزعمون أنها لا تفتقر في إثباتها إلى أي دليل ، ويبنونها تارة أخرى على نهج الاكتفاء مستدلين بالسببية وعازفين عن النظر في البراهين تأسيسًا على فرضية مسبقة هي رفض وجود شيء ما غير ما يرونه ويعتقدونه فحسب ، ويقولون : إن الوجود جاء نتيجة الصدفة فيما بعد الواقع إنكارًا للعلوم من أساسها ويقفون بمصادر العلم عند الحواس والعقل ولا يقرون الخبر الصادق ، ويترددون بين أدلة المغالطة التي تستهدف التضليل بإفساد سير الأدلة العلمية وإحداث فوضى في الاستدلال ، وأدلة المجادلة التي ترمي إلى بث الشك في أوجه الترابط بين المقدمات لإعاقة الوصول إلى نتائج يقينية (٤) والقول بأن الوجود وجد بالصدفة اقتراب من الخرافة ، وغطاء للهرب من الاستدلال العلمي حين العجز عنه فالحدوث والوجود المادي متضادان ، ورغم ذلك فإنهم بزخرف القول يدعوننا إلى اعتبار المادة مقصدًا أسمى لحياتنا لا نؤمن بغيرها ، ونحشد لها كل طاقاتنا وحياتنا ، ولما كانت العبرة بالواقع لا بمراوغة الألفاظ فإن ذلك الذي يدعون إليه هو « عبادة المادة » ، وقد يتزحزحون درجة بالإقرار بوجود إله مع جعل المادة وقوانينها هي المتحكم حتى في ذلك الإله وهذه دعوة لعبادة الشهوات . ويدخل المادي عادة من مدخل الجدل ويحدثنا عن الموضوعية والرجعية والتقدمية والحرية وتاريخية الدين .

---

(١) عبد الله مصطفى (٤٨ ، ٤٩) .
(٢) عبد الله مصطفى (ص٤٥ ، ٤٦) .
(٣) المرجع السابق (ص٤٩ – ٥٢) .
(٤) المرجع السابق (ص٢٣ – ٤٤) .

وإن لم يأنس منا قبولًا فإنه يسعى إلى اللجاجة في الجدل محاولًا أن يكون في وضع الهجوم ، وخصمه في مركز الدفاع زاعمًا أن الأصل العدم ، وأنه ليس لأحد أن يطالبه بالدليل على ادعائه دوام المادة وعدم وجود الإله أو خضوعه لقوانينها . ولا بأس من أن يصاحب ذلك بكلام منمق وعبارات رنانة بإبداء الإشفاق تارة على خصمه أو السخرية منه ، ومن تمسكه بالدين بدعوى أن العالم قد قطع أشواطًا على طريق العلم والتقدم صار الدين معها في ذمة التاريخ .

وعلى خلفية هذا كله ينبغي أن نتفهم قول ابن الصلاح : « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، والاشتغال بتعلمه ليس مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين وسائر من يقتدي بهم من أعلام الأمة » [(١)] ، إنها صرخة عالم في وجه غثاء سيل زخرف القول ، الذي لا موضع فيه لدليل قاطع للعذر ، ولا لحجة مزيلة للشبهات ولا لطريق لا اعوجاج فيه ولا انحراف .

والتلوث البيئي والانحلال الخلقي وانتكاس طبيعة البشر إلى حد تخريب الروح ، وترويج المنكر باسم الحضارة والحرية والمدنية ، والفتك بالبشرية وبث الجريمة والإدمان والأمراض النفسية في صفوفها ، والتصرف إزاء كل ما لا يدخل في حيز حواسهم بجهل مركب قائم على اعتباره منعدم الوجود ، والزعم بأن لا موضع للقيم في منهج العلم ، وترويج كل أشكال الفن والأدب الممسوخة التي تقلدهم حذو القذة بالقذة في كافة وسائل الإعلام ، واختصاص أصحابها بجوائز عالمية مثل نوبل ، وقصر مقولة « هجرة العقول » على من لم يتوقفوا عند حد الاغتراف من معين الزخرف ، وعلم الظاهر من الحياة الدنيا وانخراط في نسيجهم الفكري وكأن هؤلاء فقط هم العقول ، أما غيرهم من العمال والفلاحين وغير المستغربين بوجه عام فلا عقول لهم ، هذه كلها صور لاستخدام هذه الآلية وإفرازاتها التي تسول للبعض أحيانًا القول بنهاية التاريخ ، وللبعض الآخر الدعوة إلى ما يسمونه الحلم الأمريكي القائم على إنشاء عالم على صورة أمريكا ، أو إطلاق اسم النظام العالمي الجديد على ما يجري في الشيشان والبوسنة والصومال والعراق وفلسطين ، وتسول أحيانًا لمن تغرهم الحياة الدنيا أنفسهم أن يتمنوا لو كان لهم ما هو كائن لمن ارتضوا أن يكونوا من أفراد الجوقة التي تعزف لحن زخرف القول الآن ، وتحيطها هالاته المتعالية شأن الزبد دائمًا ، الطنانة بلا مضمون ، شأن الباطل على

(١) مصطفى حلمي (ص ٢٩) .

الدوام ، فيعيدون السيرة قائلين : ﴿ يَٰلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَآ أُوتِىَ قَٰرُونُ ﴾ [القصص : ٧٩] ، ولا ينصتون لمن يقول لهم : ﴿ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ ﴾ [القصص : ٨٠] ، ولا يفيقون ما دام قارون الذي فتنتهم زينته لم يخسف الله به وبداره الأرض بعد . ولعلي أستطيع أن أجسد واقع هذه الآلية في الغرب الآن بالإشارة إلى مثالين ، يبين أولهما أن أساليب زخرف القول لا تزال غضة ومتجددة ، ويعبر الثاني عن حقيقة أنها لا تحقق أبدًا برد اليقين . والطريف أن هذين المثالين وردا في الصفحة الأولى من جريدة أخبار اليوم القاهرية في (١٥ إبريل ١٩٩٥م) . أما الأول فصورة تغطي ربع الصفحة عنوانها : الأهرام تغني لسائح فرنسي ، وتحتها دعوة ذلك السائح أنه دخل الأهرام بلا مرشد ، وأخذ يتلو بعض الصلوات فردت عليه قوى غيبية بالهرم بأناشيد وتراتيل وموسيقى لم ير لها مثيلًا من قبل . ويقدم نفسه ككاشف لأسرار الفراعنة . وأما الثاني فخبر عن المليونير الأمريكي فردريك سبليدل يعرض فيه مكافأة خمسة ملايين دولار لأي شخص ينتمي لأية ديانة يضمن له دخول الجنة ، ويوصي أولاده بالتأكد من ذلك بجلسة لتحضير الأرواح ، وبالمطالبة باسترداد المبلغ والتعويض إن أثبتت تلك الجلسة أنه لم يدخل الجنة . هذه هي بعض إفرازات ما يسمى بالحضارة الغربية التي أفلست بلا ريب في عالم المفاهيم. وحرمت حتى من مثل هذا النجاح بمقاييسها من الأمن النفسي والاستواء المفاهيمي .

(ب) **آلية النفاق المفاهيمي** : لهذه الآلية محوران : التطفيف المفاهيمي والمخادعة المفاهيمية . ولب التطفيف هو ازدواجية المعايير ، وهو مأخوذ من حرص المطففين على ألا يأخذوا ما يكال وما يوزن إلا بالكيل . لأن استيفاء الزيادة بالمكيال أمكن لهم وأهون عليهم منه بالميزان ، وإذا كانوا في موضع من يعطي كالوا ووزنوا ليتمكنوا من البخس حتى يعطوا الناس أقل من حقهم [1] ، والمنافقون هم من يظهرون الخير ويسرون الشر يخالف فعلهم قولهم ، وسرهم علانيتهم ، ومدخلهم مخرجهم ، ومشهدهم مغيبهم ، وهم مع ذلك لا يرضون من غيرهم إلا أن يرضى منهم بظاهرهم رغم التناقض البين الذي تظهره الهوة بين أفعالهم وأقوالهم ، وكونهم يظهرون الخير ويبطنون الكفر ، وهذا هو التطفيف بعينه . ومن أبرز أنواع التطفيف التي ردها القرآن الكريم وفضحها شهادة المنافقين لرسول الله بأنه رسول الله : ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [المنافقون : ١] ؛ لأن قولهم هذا

---

(١) الجمل (٥٠٢/٤ ، ٥٠٣) .

مطابق للحقيقة ولكنه يخالف العقيدة التي يضمرونها في ضميرهم ، وهذا تطفيف في الميزان . ولذا قال اللّٰه تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ ﴾ [المنافقون : ١] ، صدقًا وعدلًا وكشف كذب عقيدتهم لا كذب حقيقة قولهم لقصوره عن كشف ضميرهم ومطابقة اعتقادهم . وبالمثل لما وعدوا إخوانهم الذين كفروا بالنصرة وكانوا مطففين في صدق العزم واستقامة الضمير ، كشف اللّٰه تطفيفهم وكذبهم فقال تعالى : ﴿ ۞ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخۡوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَئِنۡ أُخۡرِجۡتُمۡ لَنَخۡرُجَنَّ مَعَكُمۡ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمۡ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلۡتُمۡ لَنَنصُرَنَّكُمۡ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [الحشر : ١١] ، ومن قبيل التطفيف أيضًا صنيع المنافقين المعبر عنه في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ۝٦١ فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّآ إِحۡسَٰنًا وَتَوۡفِيقًا ﴾ [النساء : ٦١ - ٦٢] ، ثم يعدلون عن التحاكم إلى كتاب اللّٰه وسنة رسوله ، ويعتذرون إذا لم يحقق لهم ذلك مأربهم واحتاجوا من أجل مصالحهم الأنانية إلى التحاكم إلى غيرها اعتقادًا بصحة موازينه ، بل من أجل المداراة والمصانعة ، وإن يكن لهم الحق يأتوا اللّٰه مذعنين (١) .

ولا يقف الأمر بالمنافقين في استخدام هذه الآلية عند حد التطفيف المتعمد وهم على بينة من حقيقة موقفهم ، بل يلجأون إلى الخداع إلى حد أن يعتقدوا أنه سيروج حتى على اللّٰه كما يروج عند الناس ، ويظنون أنه كما راج أمرهم عند الناس وحرمت عليهم أحكام الشريعة حسب ظاهرهم في الدنيا مع ترك سرائرهم للّٰه ، سيروج أمرهم بين يدي اللّٰه ، ويفلتوا بنفاقهم وتطفيفهم . ويعبر القرآن عن ذلك بجلاء مبينًا أنهم يفعلون ذلك في مواجهة النبي والأمة : ﴿ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّآ إِحۡسَٰنًا وَتَوۡفِيقًا ﴾ [النساء : ٦٢] ، ﴿ وَلَيَحۡلِفُنَّ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّا ٱلۡحُسۡنَىٰ ﴾ [التوبة : ١٠٧] ، ﴿ ۞ وَيَحۡلِفُونَ عَلَى ٱلۡكَذِبِ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ [المجادلة : ١٤] ، ويظلون على هذا الخلق إلى يوم البعث : ﴿ يَوۡمَ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحۡلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحۡلِفُونَ لَكُمۡ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ ﴾ [المجادلة : ١٨] ، يخادعون اللّٰه وهو خادعهم ، وهم كما فضح الحديث القدسي شأنهم « قوم يحتالون على الدنيا بالدين ألسنتهم أحلى من العسل ، وقلوبهم أمرُّ من الصبر ، يلبسون للناس مسوك الضأن وقلوبهم قلوب الذئاب » ويقول اللّٰه تعالى : « أفعليَّ يجترئون وبي يغترون ، حلفت بعزتي عليهم فتنة

---

(١) ابن كثير (٥١٩/١) .

تدع الحليم فيها حيرانًا ، يكذبون ويزورون في حال الخصومة ولا يستقيمون مع الحق ، عوج المقال ، سيئو الفعل ، فاسدو الاعتقاد ، قبيحو الأفعال ، شغلهم الشاغل الفساد في الأرض وإهلاك ما لا قوام للناس إلا به ، مع حمية جاهلية ما لها من فواق » (١) .

(جـ) آلية الاستدراج المفاهيمي : المقصود بهذه الآلية هو محاولة الفتنة بالاستدراج للإخراج التدريجي من ساحة النقاء المفاهيمي . وسأسوق نموذجين لاستخدام هذه الآلية من القرآن الكريم . الأول جاء في قوله تعالى : ﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴾ [الإسراء: ٧٦] . وحذر اللّٰه رسوله والأمة من هذا الاستدراج المؤدي إلى فتنة مفاهيمة : ﴿ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ ﴾ [المائدة: ٤٩] ، فلقد حاول الكفار فتنة النبي عن بعض ما أنزل اللّٰه إليه فعرضوا عليه أن يعبدوا اللّٰه في مقابل أن يترك التنديد بآلهتم زاعمين أنهم ما يعبدونهم أصلًا إلا ليقربوهم إلى اللّٰه زلفى ، وطلب بعض كبراءهم منه أن يجعل لهم مجلسًا غير مجلس الفقراء . ولحرص الرسول على إيمانهم فإنه عبس وتولى أن جاءه الأعمى ، وهم بأن يجعل لهم مجلسًا خاصًا بهم فعاتبه اللّٰه في الأولى ، وأمره في الثانية أن : ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ ﴾ [الكهف: ٢٨] ، إنها محاولة العبث بالإغراء بالانحراف عن استقامة الدعوة وصلابتها والرضا بالحلول الوسط في مقابل مغانم جزئية ظاهرية ، تتمثل عادة في مطالبة صاحب العقيدة بإدخال تعديلات عليها بإيهامه بأن ذلك سيؤدي إلى رواجها ، وما أن يقبل المرء المساومة وتتعود النفس على الانكفاء والتقهقر . ولعل المرء يدقق في سياق هذا النموذج العملي ليرى أن اللّٰه أكد بكل شدة على عدم الوقوع بأدنى درجة في شباك هذه الآلية ، رغم أن ذلك أفضى إلى استفزاز الكفار للرسول من الأرض : ﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٦] .

أما النموذج الثاني فهو الأسلوب الذي استخدمه قوم صالح معه ، فهم في الوقت الذي كانوا يشككون الضعفاء في رسالته فيما يحكيه القرآن عنهم : ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ

---

(١) ابن كثير (١/٢٤٦ - ٢٤٧) .

ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ [الأعراف: ٧٥] ، أخذوا يداهنون صالحاً على أمل تحريك الهوى في نفسه ﴿ قَالُوا۟ يَٰصَٰلِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَآ ﴾ [هود: ٦٢] ، أي كنت فينا مرجوًّا لعلمك ولصدقك ولحسن تدبيرك (١) ، إنه مؤهل للصدارة بشرط أن لا ينهاهم عما كان يعبد آباؤهم ، والكفر ملة واحدة فقد قالوا لشعيب : ﴿ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ [هود: ٨٧] ، وعرضوا على رسول الله ﷺ ، المال والجاه والمنصب ، فحسم الأمر بأنهم لو وضعوا الشمس في يمينه والقمر في يساره ما تركه . ولا يزال السعي إلى اجتيال الصالحين عن استقامتهم بالمنصب والجاه وبادعاء ألمعيتهم وواعديتهم فيما لو خرجوا من حصن الإيمان بالله قائم كسنة لا تتبدل ولا تتحول .

(د) **آلية الإلحاد في آيات الله** : الإلحاد في آيات الله هو الكفر بها أو المغالطة فيها والالتواء في مواجهتها سواء كانت آيات كونية ظاهرة باهرة أو آيات قرآنية محكمة لم يفرط الله فيها من شيء . والملحد في آيات الله قد يفلت بالمغالطة من حساب الناس ولكنه لا ريب مأخوذ بإلحاده من قبل الله الذي يعلم السر وأخفى . والحق يقول : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت: ٤٠] ، والإلحاد في آيات الله قد يأخذ شكل الافتراء على الله بتحريم ما أحله وتحليل ما حرمه ، مع ادعاء أن الذي حرم وأحل ما حرموه وأحلوه هو الله ، وتفريغ المفاهيم الدينية في أوضاع وأشكال جاهلية ، وتبديل المعنى باسم الدين وإفساد المقومات الفطرية والأصيلة باسم الدين ، وصوغ دين غامض ملتبس في الأفهام (٢) ، ومن هذا القبيل ما ورد بسورة الأنعام عن القواعد الزائفة التي وضعها مشركو مكة بشأن ما هو حلال وما هو حرام من الأنعام ، ونصيب الله ونصيب شركائهم منها (٣) ، ولا يزال كثيرون يستخدمون هذه الآلية الآن في العبث بمفاهيم مثل الخمر والربا وحرية الفكر وتحرير المرأة بهدف التضليل والتلبيس والتمويه والبلبلة في تواصل لمسيرة التلبيس التي يشير إلى أحد نماذجها وغايتها قوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟

---

(١) سيد قطب (١٩٧/٤) . (٢) سيد قطب (٦٢٢/٣) .
(٣) انظر سورة الأنعام الآيات (١٣٦ - ١٤٤) .

عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٧] .

(هـ) **آلية الإلحاد في أسماء الله الحسنى** : يشير إلى هذه الآلية قول الله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ، وهذه الآية واردة في سياق قرآني يشير قبلها إلى عبد آتاه الله آياته فانسلخ منها فحقت عليه الغواية وصار بخلوده إلى الأرض كالكلب ، وصار مثالًا سيئًا للمكذبين بآيات الله الظالمين لأنفسهم ، شأنه شأن فريق من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ، وأعين لا يبصرون بها ، وآذان لا يسمعون بها ، فأمسوا كالأنعام بل هم أضل . والإلحاد في أسماء الله هو تحريفها والانحراف عنها . ولقد حرف المشركون في مكة أسماء الله الحسنى فسموا بها آلهتهم وحرفوا اسم الله فسموا به اللات ، واسم العزيز فسموا به العزى ، مع أن هذه الأسماء لله وحده .

ولا يقف الأمر عند حد التحريف اللفظي ، بل يشمل الإلحاد في أسماء الله كل ألوان الانحراف والتحريف في تصور حقيقة الألوهية كمن ادعوا لله ولدًا ، أو تصوروا له كيفيات أعمال تشبه أعمال البشر مع أنه سبحانه ليس كمثله شيء ، ومن جعلوه إلها لا شأن له بالتشريع لحياة خلقه ، بل هم يشرعون بعقولهم وتجاربهم وما يتراءى لهم . والنموذج التطبيقي الأساسي الذي سنفصله في الفصول الثلاثة القادمة واحد من النماذج التي تجمع معظم ما جادت به قريحة مستخدمي هذه الآلية . وآلية الإلحاد في آيات الله حتى الآن ولا داعي من ثم للتفصيل هنا بأكثر من هذا القدر .

(و) **آلية تعضية منظومة المفاهيم الإسلامية** : العضة هي الجزء مأخوذ من عض الشاة أي فصل بين أعضائها ، وهي تطلق على السعي لقسمة ما لا يقبل القسمة ، وإليها يشير قول الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ [الحجر: ٩١] ، أي أرادوا قبول بعض ما أنزل الله ورفض البعض الآخر (١) ومن قبيل هذه التعضية محاولة التفريق بين الإيمان بالله والإيمان برسله ، ومحاولة التفرقة بين رسل الله بالإيمان ببعضهم دون البعض ، وهو ما وصفه القرآن بأنه الكفر الحقيقي بعينه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ [النساء: ١٥٠ - ١٥١] ، ومن التعضية تفريق الدين والتحول إلى شيع ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟

---

(١) سيد قطب (٤/١٥٥) .

دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٥٩] ، ومن أبرز صور التعضية الحديثة مقولة : « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » أما أبشع صور التعضية فسيجدها القارئ فيما فعله شحرور في القرآن والسنة النبوية . فلنكف عن التفصيل الآن .

(ز) **آلية اللؤم المفاهيمي** : ومحور هذه الآلية هو المجادلة والمكابرة بزعم المستخدم لها أنه يناقش لأنه لم يقتنع ، ويجادل لأنه غير مستيقن ، وهو مع ذلك لا يستند إلى حجة ولا برهان ، بل كبر في صدره يصور له أنه بشهادة حصل عليها من موسكو أو لندن أو غيرها من عواصم الحضارة الغربية بشقيها المادي والإلحادي قد أصبح من حقه أن يجادل في حق تبين ظانًّا بكبره أنه يستطيع أن يطفئ الشمس ، وبنفحة من فمه يريد لكبر في صدره ما هو ببالغه أن يطفئ نور اللّه . ولقد وصل هذا التطاول بشحرور على سبيل المثال إلى ادعاء أنه أعلم من رسول اللّه والصحابة بالقرآن والسنة ، وأقدر على فهم حقيقتها وجوهرها وفي حكم التنزيل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ﴾ [غافر: ٥٦] ، فهل أهلك الشيطان إلا اللؤم الذي أورثه إياه الكبر بغير سلطان أتاه اللّه له ؟ وهذا اللؤم قد يأخذ شكل مجادلة عن أناس جانبوا الصواب ، كمحاولة أقوام الآن عن حق بعض المسلمين في مهاجمة الإسلام والسخرية منه بدعوى حرية الفكر ، والمجادلة بالباطل ظنًّا منهم أن ذلك قد يكون سبيلًا لدحض الحق . وإليه يشير القرآن في أكثر من موضع ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [غافر: ٥، ٦] ، ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ ﴾ [الحج: ٣] ، ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [الحج: ٨] ، ﴿ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ﴾ [الأعراف: ٧١] ، ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٢١] ، وقد يكون السبيل إلى حماية ظهر الجدل بالباطل هو تشقيق المسائل وتفريعها إلى الحد الذي يحول الوضوح إلى التباس . ويلفت عن المقصود الأساسي أو بتعبير آخر يقتل الدليل . وقد يكون السبيل إلى ذلك طرح قضايا صورية يستفرغ بها الجهد بلا طائل بالزج بالخصم في ساحة علم لا ينفع والجهل به لا يضر ، أو بغرس آفة التعنت بكثرة الأسئلة للمراوغة عن القيام بأمر اللّه ، كما فعل أصحاب التفكير البقري من بني إسرائيل لما أمرهم اللّه بذبح بقرة فشددوا على أنفسهم فشدد اللّه عليهم وهم مع البيان وطرح الأسئلة وتلقي الإجابات ، لم يمتثلوا إلا بعد جهد لأنهم لم يقصدوا

إلا التعنت ولم ينتفعوا لاحقًا بالعبرة [(١)] ولعلنا نفهم في ضوء ذلك جوهر الشيوعية التي لا تعدو أن تكون تطبيقًا متكاملًا لآلية اللؤم المفاهيمي بشقيه : الديالكتكية المادية ، والجدلية الهيجلية ، ونعي خطورة أية محاولة لتلبيس الإسلام بأي فكر دخيل .

(ح) **آلية تبديل القول** : أشار القرآن الكريم إلى استخدام اليهود لهذه الآلية لاستحلال محارم الله بأوهن الحيل . يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ ﴾ [البقرة : ٥٨] ، ولكنهم بدلًا من أن يدخلوها سجدًا كما أمرهم الله علامة على الخضوع والتواضع ، ويقولوا : حطة أي حط عنا ذنوبنا ، دخلوها من قبل استاتهم وقالوا : حطة وهو ما بينه الحق بقوله : ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ ﴾ [البقرة : ٥٩] [(٢)] ، ثم جاء دك الباب وشحرور مؤخرًا ليقول : إن لفظة حطة دليل على أن الإنسان تعلم اللغة من تقليد الحيوانات ، وأن اللغة كانت حتى أيام موسى بدائية للغاية كما سنرى في الفصول التالية .

ومن نماذج استخدامهم لهذه الآلية أيضًا قولهم لرسول الله ﷺ : « راعنا » يلوون به ألسنتهم ليؤدي معنى آخر مشتق من الرعونة للاحتيال على شتم النبي بهذه الطريقة الملتوية يقول الله : ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ﴾ [النساء : ٤٦] ، ومن نماذج ذلك : قولهم لرسول الله متظاهرين بأنهم يحيونه : « السام عليكم » يريدون الهلاك ، والذي أمرنا من أجله بأن يكون ردنا عليهم : « وعليكم » عقابًا على السيئة بمثلها » [(٣)] .

(ط) **آلية تحريف الكلام عن مواضعه** : أساطين هذه الآلية هم اليهود . يقول الله تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٧٥ ، ٧٦] ، فباع اليهود طويل في تحريف الكلم عن مواضعه وفي أساليب الكيد والفتنة ، بحيث ينبغي عدم الانخداع بقولهم وأساليبهم . ومن التحريف أنهم قالوا : ﴿ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾ [البقرة : ٩١] ، اتخاذهم العجل بعد كل الآيات البينات التي رأوها على يد موسى بحيث أصبحوا لا مطمع

---

(١) ابن كثير (١/١١١-١١٢) .
(٢) ابن كثير (١/١١١) .
(٣) ابن كثير (١/١٤٩) .

ولا رجاء في إيمان أمثالهم ، فأعرفهم بالحقيقة المنزلة في كتابهم وهم الأحبار سمعوا كلام الله ثم حرفوه عن مواضعه ، وأولوه تأويلات بعيدة تخرج به عن دائرته لا عن جهل بحقيقته ومواضعه ، ولكن عن تعمد للتحريف وعلم بهذا التحريف يدفعهم إليه الهوى وتقودهم الأنانية والغرض المريض . وهم يضيفون إلى خراب الذمة وكتمان الحق وتحريف الكلم عن مواضعه ، الرياء والنفاق والخداع والمراوغة (١) . ولا يزالون حتى هذه اللحظة أساطين مستخدمي هذه الآلية ، وتكفي الإشارة إلى بعض أمثلة معاصرة . إنهم يعلمون أطفالهم في كتب التاريخ المدرسية أن الفلسطينيين غزاة لأرض إسرائيل في الأصل وهم بقايا الفارين من بطش محمد علي (٢) ، ويزعمون أن من تعاليم اليهودية أن الفلسطينيين أمة مطلوب إبادتها ، ويرددون مقولة : « أرض بلا شعب لشعب بلا أرض » ويقول بيجن معبرًا عنهم : « قوة التقدم في تاريخ العالم ليست للسلام بل للسيف . وأنا أحارب إذن أنا موجود » (٣) ، ويقول لجنوده : « لا تشفقوا على العدو العربي ما دمنا لم نقض بعد على الحضارة العربية التي سنبني على أنقاضها حضارتنا » (٤) ، وهم يزعمون أن القوانين التي كانت سارية في عهد يشوع بن نون سارية حتى الآن ، ومحورها هو عدم الثقة في العربي ، واعتبار القتل الطريقة الوحيدة للتعامل معه (٥) ، ويقسم رئيس دائرة التعليم التوراتي في وزارة التعليم الإسرائيلية المخلوقات إلى : يهودي ، وإنسان ، وحيوان ، ونبات ، وجماد ، بزعم أن « اليهودي » أسمى من الإنسان ، وله حرية التصرف إزاء كل ما هو غير يهودي . ومن يريد الوقوف على مدى استخدام اليهود لهذه الآلية فليقرأ بروتوكولات صهيون ، ولينعم النظر في دلالة إطلاق البعض اسم الثورة اليهودية على الثورة البلشفية رغم إلحادها ، وليدقق في السعي اليهودي عن طريق ما يسمى بالفن إلى تقويض مؤسسة الأسرة وإشاعة الإباحية وتغريب أخلاق العالم ، وتصعيد حدة الصراعات العرقية والطبقية ، وعبادة المادة واللذة الدنيوية ولننظر أيضًا في أوجه التشابه بين البهائية القائمة على وحدة الوجود أو الحلول الكامل للخالق وبين اليهودية الحاخامية اللتين تؤكد كل منهما استمرارية الوحي الإلهي أو استمرارية الحلول الإلهي في الحاخامات ، والتعاطف في الأوساط البهائية مع اليهودية وإسرائيل (٦) ، ومن ذلك التحريف أيضًا الماسونية التي تقوم على معلومات أخلاقية خاصة

---

(١) سيد قطب (١/٨٣ ، ٨٤) .
(٢) د . عبد الوهاب المسيري (١٩٨٧م) - (ص٢٢٢) .
(٣) إبراهيم عبد الكريم (ص ١٢٦) .
(٤) المرجع السابق (ص ١٢٨) .
(٥) المرجع السابق (ص ١٣٠) .
(٦) عبد الوهاب المسيري (١٩٩٣م) ، الفصلان الأول والثاني .

بمنظمات أخوية سرية تمارسها ، وتتسم تلك المعلومات المسماة بالأخلاقية بالعنصرية في جوهرها رغم بريقها ودعوى قيامها على الحرية والمساواة الإنسانية ، وهي تدعي أن الإيمان بالخالق لا يحتاج إلى وحي ، والتقوى الطبيعية لا تحتاج إلى الإيمان بإله ، أي تتبنى بدون مراوغة الألفاظ صيغة علمانية صرفة ، وهي تدعو إلى توحيد البشر من خلال العقل ، وإسقاط الدين مع الاحتفاظ الصوري بفكرة وجود خالق ، والتسامح مع كل الأديان ، والإيمان بأبوة الرب (١) .

وهم بعد النكبة التي حلت بالأمة الإسلامية في حرب الخليج الثانية يريد جعل الإسلام بديلًا للشيوعية في معركة ابتزازهم للغرب واستلابه ، ويرسخون أسس الأصولية اليهودية والمسيحية التي تؤمن بمعركة هرمجدون ، وتسيير الأمور بما يخدمها على جثث العرب والمسلمين في المقام الأول والإنسانية بوجه عام (٢) ، وكيف لا يكون هذا هو حال اليهود وقد حرفوا كتابهم المقدس ذاته بحيث باتت نصوصه التي تتحدث عن اللَّه بصيغة الجمع بادعاء أن أبناء اللَّه تزوجوا بنات الناس وولدن لهم أولادًا (٣) ، وأن الإله شبح رآه يعقوب وجهًا لوجه وصارعه وكاد أن يهزمه (٤) ، وأن ملوك اليهود أبوهم اللَّه (٥) ، وأن اللَّه هو والد أمتهم بالمعنى الحقيقي للكلمة (٦) ، وهم مع كل هذا وذاك يرون عدم حرمة أموالنا ودمائنا وأعراضنا ويقولون : ﴿ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ ﴾ [آل عمران : ٧٥] .

ولا تقتصر هذه الآلية بالطبع على اليهود . فلقد حرف المنافقون مفهوم « المسجد » فأطلقوه على وكر أسسوه للكيد للمسلمين ، زاعمين أنهم بنوه للضعفاء وأهل العلة في الليلة الشاتية ، وطلبوا من الرسول ﷺ أن يصلي فيه ليحتجوا بصلاته هو على تقريره وإثباته ؛ فكشف اللَّه أمرهم وسماه مسجد الضرار ، ونهى الرسول عن القيام فيه وحرقه المسلمون وهدموه (٧) . ونظيره الآن الكثير من المؤسسات ذات الواجهة الإسلامية والتي هي في جوهرها كيد للأمة وتحريف للكلم عن مواضعه .

(ي) **آلية تخليق مفاهيم مزيفة** : المراد بهذه الآلية توظيف الكذب بكل أشكاله في عالم المفاهيم . ولهذه الآلية طرائق عديدة تبدأ بالكذب المخالف للحقيقة تارة والمطابق للحقيقة المخالف لعقيدة القائل به تارة أخرى . ومثال الحالة الأخيرة شهادة المنافقين

---

(١) عبد الوهاب المسيري ، الفصل الثالث .
(٢) د . عبد القادر طاش ، الفصل الأول .
(٣) سفر التكوين ، الإصحاح السادس (٢ - ٤) .
(٤) سفر التكوين (٣٣ : ٢٤ - ٣٠) .
(٥) المزامير (٢ : ٧ ، ٨٩ : ٢٦) .
(٦) يوشع (١ : ١٠) .
(٧) تفسير ابن كثير (٣٨٩/٢) .

للرسول بالنبوة التي هي صدق في ذاتها ، ولكنها غير مطابقة لحقيقة ما في قلوبهم . ومثال الأولى قول الأعراب : ﴿ ءَامَنَّا ﴾ وهي مرتبة لم يكونوا قد وصلوا إليها بعد ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٤] .

أما الوسيلة الثانية فهي « الخرص » ، وهو مرادف للكذب ويقاربه في المعنى فكل منهما خبر يخالف الحقيقة ، ولكن الكذب مخالفة متعمدة وتقصير عن قصد وإصرار وقول باطل فيه جزم وتأكيد . أما الخرص فهو مخالفة للحقيقة أساسها الظن والتخمين . والخرص مذموم في العلم والاعتقاد ؛ لأنه تقصير يبني مقولات على الظن ، ولم يرد في القرآن إلا مصاحبًا للظن والغفلة . ومن الخرص محاجة الكفار . ويقول تعالى : ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [يونس : ٦٦] .

ويقول سبحانه : ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام : ١٤٨] . ويقول سبحانه : ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام : ١١٦] . فالخرص يتأسس على الظن الذي لا يغني من الحق شيئًا ، ويقوم على إقحام المستخدم نفسه في ساحة لا علم له فيها ، والظن والحدس لا يؤديان إلا إلى الضلال ، وهم هنا يزعمون أنهم مجبرون غير مخيرين فيها ارتكبوا من الشرك والضلال . وهي المقولة التي أثارت جدلًا وشقاقًا بالغين وولدت كثيرًا من المفاهيم الباطلة لقيامها على الحرص بدءًا من الفلسفة الإغريقية والمنطق الإغريقي واللاهوت المسيحي التي نفذت إلى ساحة الفكر الإسلامي وغذت فكر المرجئة والمعتزلة والمجبرة . والمتأمل في سياق الآية الثامنة والأربعين بعد المائة من سورة الأنعام يرى أن المكذبين توارثوا اللجوء إلى هذه الآلية برد شركهم هم وآباؤهم ، وتحريمهم ما حرموه مما يحرمه الله وادعاؤهم أن هذا من شرع الله بلا علم ولا دليل إلى مشيئة الله فبهم وهي سنة ثابتة فمنهم : ﴿ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [الأنعام : ١٤٨] ، ونبأ الله تعالى رسوله أنهم كاذبون ، فأوامر الله ونواهيه معلومة قطعًا فلماذا يتركون هذه المعلومات القاطعة ليمضوا وراء الحدس والخرص في واد لايعلمونه ؟ (١) .

(١) سيد قطب (١/١٢٢٦) .

أما الوسيلة الثالثة لاستخدام هذه الآلية فهي « الإفك » وهو الكذب الذي يقلب الأوضاع ويعكس الحقائق . وأصله الصرف والقلب . وكل مصروف عن وجهته فهو إفك . والأفاك : الذي يصرف الناس عن الحق . وإذا كان الكذب هو قول متعمد يثبت باطلًا ، فإن الإفك : هو قول متعمد يبطل حقًّا . فنفي صفة البشرية عن عيسى كذب يخالف الواقع . أما إثبات صفة الألوهية له فهو الإفك . والإفك هو أفحش الكذب ؛ لأنه عكس للأوضاع وقلب للحقائق . فهو كذب مزدوج يبطل حقًّا ويثبت باطلًا في آن واحد (١) ومن أمثلة استخدام هذه الآلية التي وردت في القرآن الكريم ادعاء المشركين أن بين الله والجنة نسبًا ، وأن الملائكة بنات الله . ويقول الحق في ذلك : ﴿ فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [الصافات : ١٤٩- ١٥٢] . والنموذج الثاني هم كهنة كانوا في العرب يزعمون أن الجن تنقل إليهم الأخبار . وكان الناس يلجؤون إليهم ويركنون إلى أقاويلهم وأكثرها خرص ووهم . يقول الحق سبحانه وتعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ﴾ [الشعراء : ٢٢١- ٢٢٣] . والنموذج الثالث هم شعراء الغواية الذين لا خلاق لهم ولا دين يعصمهم فهم أسرى الانفعالات ، والعواطف المتقلبة ، يرضون فيقولون قولًا ويسخطون فيقولون قولًا آخر في نفس الشيء الواحد ، ويختلقون عوالم من الوهم ، يهيمون في كل واد من أودية الهوى ويتبعهم الهائمون مع الهوى ، ويقولون ما لا يفعلون ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء : ٢٤٤- ٢٢٧] (٢) .

أما الوسيلة الرابعة لهذه الآلية فهي « الزور » وهو الكذب المزخرف المهذب الحواشي الذي يدبجه صاحبه ويمزجه على نمو يوفر أسباب تمريره مع أنه يلبس الباطل ثوب الحق ويحسن القبيح . ولقد قرنه الله بالشرك وحذر منه ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾ [الحج : ٣٠] .

والوسيلة الخامسة هي « البهتان » وهو كذب فاضح يعمد فيه صاحبه إلى فضح إنسان شريف بريء . وأشار القرآن الكريم إليه في خمسة مواضع . فاعتبر أخذ شيء من

---

(١) درديز (١٠٤ - ١٠٧) .

(٢) سيد قطب (٥/٢٦١٦ - ٢٦١٨) .

صداق المرأة حالة الطلاق بهتانًا : ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [النساء : ٢٠] ، أما الثانية فخاصة بواقعة استخدم فيها مسلم هذه الآلية ضد يهودي ، فلقد سرق أحد المنافقين درعًا ولما حامت الشبهة حوله ألقاه في بيت يهودي يدعى زيد بن السمين . وبعد ذلك ذهب أناس من عشيرة ذلك المنافق إلى رسول الله ﷺ يزعمون براءة صاحبهم ، ويسرون إلى النبي بأن السارق الحقيقي هو ذلك اليهودي وأن الدرع في بيته ، فبرأ رسول الله ذلك المنافق ، وإذا بالوحي ينزل على رسول الله ﷺ يعتب عليه ويأمره أن لا يجادل عن الذين يختانون أنفسهم ، ممن تآمروا واستخفوا من الناس ولم يستخفوا من الله وهو معهم حين بيتوا تبرئة ساحة صاحبهم ورمي البريء باسم صاحبهم ، وجاء ضمن هذا السياق القرآني : ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [النساء : ١١٢] (١) . أما الثالثة فهي خاصة برمي اليهود لمريم الطاهرة بالزنا مع يوسف النجار : ﴿ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴾ [النساء : ١٥٦] ، ومثلها من خاضوا في حديث الإفك بالنسبة لأم المؤمنين عائشة في معرض بيان الله لنا أن يكون ديدننا لدى استخدام عدو هذه الآلية ضدنا أن نحسن الظن بأنفسنا ونقول : ﴿ مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور : ١٦] . وتضع سورة الأحزاب القاعدة العامة حيث تبين أن إيذاء المؤمنين والمؤمنات بغير جريرة بهتان : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب : ٥٨] .

أما الوسيلة السادسة لهذه الآلية فهي « الافتراء » وهو الكذب المبالغ فيه المعد إعدادًا متقنًا في ثوب مهيب مؤثر مع المبالغة في المظهر والإتقان ، فالافتراء في الكذب يدور حول معانٍ أهمها الإتقان في القول ، والإجادة في التلفيق ، وإلباس الباطل ثوب الحق بالتقول على الله ، وتبديل دينه وتحريف كتابه . ومن نماذج استخدام هذه الآلية تصوير اليهود لأنفسهم على أنهم شعب الله المختار ، وأنهم أبناء الله وأحباؤه (٢) . ومن أبرز نماذج استخدام هذه الآلية قيام شياطين بكتابة أصناف السحر وجعله في كتاب وختمه بخاتم سليمان ثم كتبوا في عنوانه « هذا ما كتب آصف بن برخيا الصديق للملك سليمان بن داود من ذخائر كنوز العلم ، ثم احتالوا ودفنوه تحت كرسي سليمان واستخرجوه بعد موته ، وروجوا أن سليمان ما كان ملكًا إلا بهذا ، فأفشوا السحر في

(١) سيد قطب (٢/٧٥٠) .

(٢) الدردير (١١١) .

الناس . ووصل الإسفاف بهم حد أن احتجوا على الرسول ﷺ قائلين : « ألا تعجبون من محمد يزعم أن ابن داود كان ميتًا ، والله ما كان إلا ساحرًا » (١) ، وكم من مقولات دست على أشخاص لترويجها استنادًا على ثقة الناس بهم ، أو لتشويههم بها . ولعل ما عرفته أمتنا من أحاديث موضوعة منسوبة إلى الرسول نموذجًا جيدًا للتزييف بالافتراء . ومثالها أيضًا الإسرائيليات التي دست في بعض مصادر تراثنا الإسلامي .

والوسيلة الأخيرة لاستخدام هذه الآلية هي « الاختلاق » وهو كذب خاص يبتدعه صاحبه ويخترعه على غير سابق عهد ، ويضم كل فرية جديدة في ذاتها أو في كيفية تلبيسها . وسيجد القارئ في الفصل الثاني من هذه الدراسة نماذج جمة لها .

(ك) **آلية تأويل المتشابه ابتغاء الفتنة** : الأصل في نصوص الوحي أن المتشابه منها يرد إلى المحكم وأن القرآن يصدق بعضه بعضًا . وقوام هذه الآلية نسف هذا الأصل بالخوض في المتشابه ، ورد المحكم إليه لتحقيق مقاصد فاسدة أو إضلال الغير (٢) وتكشف نوعية الحدث الذي هو من أسباب نزول الآية السابعة من آل عمران عن نمط استخدام هذه الآلية وطرائقها . فلقد جاء وفد من نصارى نجران إلى رسول الله ﷺ يقولون له : ألست تقول عن المسيح : « أنه كلمة الله وروح منه » ويريدون من ذلك الزعم بأنه ليس من البشر بينما هم يتركون الآيات القاطعة الدلالة المحكمة التي تقرر وحدانية الله المطلقة وتنفي عنه الشريك والولد في كل الصور ، ويشير إلى هذه القضية قول الله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران : ٧] .

ودائرة هذه الآلية هي الخوض فيما لا مجال للعقول لقول فصل فيه . ولعلنا نلاحظ هنا أن العبد الصالح الذي صاحبه موسى ليعلمه مما علمه الله رشدًا ، اشترط عليه الصبر على تأويله المتشابه وعدم السؤال عنه ، فلما لم يصبر وسأل عن الحكمة توقفت تلك العملية التعليمية . ويدخل في هذا الصنف ما استأثر الله بعلمه كفواتح السور التي بدأت بحروف مقطعة ، وما يتعلق بذات الله ، وكلام العجماوات من الحيوانات كحديث الهدهد مع سليمان ، أو فهم سليمان لكلام النملة مع قومها ، ولا مجال لقطع في هذه الساحة إلا لمن اختصه الله بعلم باطنها ، كما حدث بالنسبة لصاحب موسى ، وبالنسبة

---

(١) تفسير ابن كثير .

(٢) ابن كثير (١/٣٤٥ - ٣٤٧) ،

لسيدنا يوسف مع صاحبي السجن . فالعالم الوحيد بتأويله هو الله ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٧] . وكل خائض بعد هذا الحد بظن أو هوى هو من العابثين بالمفاهيم المستخدمين لهذه الآية .

(ل) **آلية المكاء والتصدية** : محور هذه الآلية هو التشويش . ومن نماذجها ما كان يفعله الكفار للتشويش على الناس حتى لا يستمعوا إلى الرسول ﷺ وذلك أنهم كانوا إذا سمعوا الرسول يتلو القرآن صفقوا بأيديهم وصفروا بأفواههم ليشغلوا عنه من يسمعه ويخلطوا عليه قراءته . والتصدية من التصدد وهو الضجيج والصياح والتصفيق واللخط والمنع . والصفير هو الصوت الخالي عن الحروف . فكأن الواحد منهم يسعى باللعب والهوس إلى تنفيذ مخطط حكى القرآن أنهم اتفقوا عليه حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [فصلت : ٢٦] . وإلى هذه الآلية يشير قول الله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ﴾ [الأنفال : ٣٥] [1] .

(م) **آلية التبييت** : المراد بهذه الآلية هو التآمر في سرية بالغة من أجل التخطيط لاستخدام الآليات الأخرى ، والتعاون على الإثم والعدوان . وقد وردت الإشارة إليها بشكل مباشر ثلاث مرات في القرآن ، ومرة بشكل غير مباشر بالتعبير عنها بالنجوى من تكون الشيطان فلقد أشار القرآن إلى استخدام المنافقين لهذه الآلية ﴿ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا۟ مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ ٱلَّذِى تَقُولُ ۖ وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ﴾ [النساء : ٨١] ، ووردت أيضًا بالنسبة لمن تآمروا بليل لتبرئة صاحبهم وتحميل ذنبه يهودي بريء ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ﴾ [النساء : ١٠٨] . والنموذج الثالث لاستخدام هذه الآلية تآمر الرهط التسعة على سيدنا صالح بالاتفاق على قتله هو وأهله تحت جنح الظلام وعدم تحمل دمه بنفي مسؤوليتهم عن ذلك ﴿ وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ۝٤٨ قَالُوا۟ تَقَاسَمُوا۟ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ [النمل : ٤٨ ، ٤٩] . والتبييت قد يكون سرًا وقد يكون نجوى . السر هو ما اكتتم من الخواطر والنوايا وهو تبييت فردي ، والنجوى تبييت جماعي ؛ لأن النجوى لا تكون إلا حديثًا تنتجه الألفاظ ويدور بين اثنين فأكثر ، أما السر فهو مجرد

(١) الجمل (٢٤٣/٢) .

حديث النفس المكتتم في السريرة . فإذا انتقل السر من السريرة إلى الألفاظ بين جماعة مع الحرص على عدم خروجه عن دائرتهم بحيث يكون سرًّا بالنسبة لغيرهم ، مع المبالغة في إخفاء حديثهم ، فهذه هي النجوى التي هي ما خفي من حديث اللسان ، فإن كانت على الظلم والكفر فإنها هي التي عبر عنها القرآن ، بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ [المجادلة : ١٠] (١) .

(ن) آلية التعالم : محور هذه الآلية هو تصوير الراغب في العبث بالمفاهيم نفسه على أنه العالم الأوحد فريد عصره ، والعبث بعالم المفاهيم كيف شاء وتحطيم موازين المفاهيم الصحيحة تحت ستار دعوى العلم والتفرد . وواقع الأمر أن هذه الآلية لا يستغني عنها عادة أئمة العابثين بالمفاهيم ، ولها أساليب كثيرة أشار إليها القرآن الكريم في مقدمتها : ادعاء العابث أن غيره في حاجة إلى علمه المكذوب ، وهو ليس بحاجة إلى علم غيره الصحيح . ومن أبرز نماذج هذه الطريقة ادعاء اليهود أنهم أهل علم لا يحتاجون معه إلى علم رسول الله ﷺ ولا غيره ، ففي التنزيل : ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ [البقرة : ٨٨] ، أي أوعية مملوءة بالعلم لا تحتاج إلى مزيد (٢) ، ومن قبيل ذلك أيضًا التعاليم التي توصل بها النضر بن الحارث إلى الزعم بأن القرآن أساطير الأولين ، والأسطورة هي الحكاية الملتبسة بالتصورات الخرافية عن الآلهة وعن أقاصيص القدامى وبطولاتهم الخارقة المرتكزة على الخيال والخرافة . وكان ذلك اللعين يجلس في مجلس ويقص الأساطير الفارسية التي تعلمها من رحلاته في بلاد فارس ويقول للناس : إن هذا من جنس ما يقوله محمد (٣) ، ولم نعدم مؤخرًا من يحيي سنة النضر بن الحارث ويدعي أن بالقرآن أساطير أولين هي القصص القرآني . فلقد قالها محمد خلف الله ، وتحدث نصر أبو زيد عن تاريخية النص . وأثبت القرآن على الكفار زعمهم أن ما أنزل على رسل الله ما هو إلا أساطير الأولين تسع مرات (٤) . ومن أساليب استخدام هذه الآلية أيضًا تعريف المفاهيم بالهوى أو ما يمكن تسميته بآلية زقوم أبي جهل حيث جعل الزقوم الذي هو ثمار شجرة تنبت في أصل الجحيم يأكله الكافر ، ثم إذا تطلع إلى برد الشراب يسقى ماء حميمًا يقطع أمعاءه ، جعله الملعون طعامًا طيبًا . فلقد قال لكفار مكة : « يا معشر قريش أتدرون ما شجرة الزقوم التي يخوفكم محمد بها ؟ قالوا : لا ،

---

(١) دردير (٦٢) .
(٢) ابن كثير (١٢٤/١) .
(٣) سيد قطب (١٥٠٣/٣) .
(٤) محمد عبد الباقي (٣٥٠) .

قال : عجوة يثرب بالزبد ، والله لئن استمكنا منها لنزقمنها تزقمًا » (١) .

(س) **آلية انتحال القوامة في عالم المفاهيم** : محور هذه الآلية هو سعي أئمة العابثين بالمفاهيم إلى تصوير أنفسهم ليس على أنهم العلماء الذين يجب الأخذ عنهم دون سواهم فقط ، بل على أنهم هم أيضًا صيارفة المفاهيم الذين يجب أن تتشكل منهم لجان التحكيم ويجب الرجوع إليهم في معرفة الغث من السمين دون أي أهلية لهذا الدور الخطير لافتقارهم أصلًا إلى ميزان صحيح . ومن أبرز نماذج هذه الآلية تنصيب اليهود أنفسهم حكامًا على صحة الدعوة الإسلامية . فلقد سألت قريش أحبار اليهود : أديننا خير أم دين محمد ؟ فقالوا لهم : دينكم خير من دينه وأنتم أهدى منه وممن اتبعه . ونزل في ذلك قول الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴾ [النساء : ٥١] (٢) . ومن نماذجه أيضًا ذلك الخبيث الذي وسع الله عليه في الرزق فأقام من نفسه حكمًا زائفًا يحركه العناد والباطل . وانتهى بعد جهد جهيد إلى وصف القرآن بأنه سحر وقول بشر : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّا ۖ إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾ [المدثر : ١١ - ٢٥] . إنه تصوير حي للتظاهر بالعلمية والجدية ، حيث لا غلبة ولا جدية ولا موضع للصواب . ولا يزال الجاحدون للإسلام يستخدمون هذه الآلية حتى الآن ومنا من يذعن لقوامتهم وحاكميتهم في كل مجالات البحث والأدب ، بل حتى اللعب ، ويلهث وراء رموز يلقونها إلى من يعشق زهرة الحياة الدنيا من شهادات وألقاب وجوائز ، أو بالأحرى يبيع نفسه بلا ثمن ، ويقدم نفسه ليكون أداة للعبث بالمفاهيم شبيهة بالفأر في معامل التجارب ، وكل يعمل على شاكلته ، ومن العجيب أن هناك عشاقًا للرق الفكري .

(ع) **آلية التغامز والتفكه** : محور هذه الآلية هو السخرية من الذين آمنوا : ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [البقرة : ٢١٢] . وهي سخرية لا أساس لها وهي سخرية من ينتظر مصيرًا محتومًا وهو غافل ، كما حدث من جانب قوم نوح فيما حكاه القرآن الكريم : ﴿ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا

(١) سيد قطب (٥/٢٩٨٨) . (٢) سيد قطب (٢/٦٧١-٦٨١) .

مِنْهُ ﴾ [هود: ٣٨] . ويقول تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ كَانُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَضْحَكُونَ ۝ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ۝ وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمُ ٱنقَلَبُوا۟ فَكِهِينَ ۝ وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَضَآلُّونَ ﴾ [المطففين: ٢٩- ٣٢] ، فهم يضحكون من المؤمنين استهزاء ويشيرون إليهم بالتغامز بالجفن سخرية ، وإذا رجعوا إلى قومهم انقلبوا متلذذين بمكانتهم ورفعتهم التي أوصلتهم إلى القدرة على السخرية من غيرهم . والحال أنهم ليسوا مكلفين بالشهادة للمؤمنين بالرشد والضلال ولا بالحكم عليهم ﴿ وَمَآ أُرْسِلُوا۟ عَلَيْهِمْ حَٰفِظِينَ ﴾ [المطففين: ٣٣] [(١)] ، ومن الصور المعاصرة لهذه الآلية الاستهزاء بالمتمسك بدينه ، والسخرية ممن يرفض الموازين غير الإسلامية خاصة في مجال البحث العلمي .

هذه باختصار شديد بعض آليات العبث بالمفاهيم التي حذر القرآن منها ، وكشف أساليب مستخدميها . فما السبيل إلى مواجهتها ؟ هذا هو موضوع المبحث القادم .

* * *

(١) الجمل (٤/٥٠٧) .

المبحث الثاني

ضوابط الاستقامة المفاهيمية ومصادرها

السبيل إلى الاستقامة المفاهيمية هو : بذور مفاهيمية مستقيمة ، وتربية صالحة لغرس تلك البذور فيها ، ورعاية للنبت دائمة تمده بأسباب القوة وتدفع عنه الآفات ، والنقاء المفاهيمي جهاد في سبيل اللّٰه يحتاج لكي يوصف نتاجه بأنه « نتاج رِبي » أن يجمع صفات الربيين في الجهاد حتى يصمد ويبقى ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [آل عمران : ١٤٦] . فالمفهوم المستقيم هو الذي ينفي عن صاحبه « الوهن » الذي هو الفتور في القوى النفسية المتمثل في حب الدنيا وكراهة الموت ، وكلال الإرادة والعزم ، وينفي عنه أيضًا الضعف بما يحقق له المكانة النافية للفتنة ، التي تجعل الدين كله للّٰه أو تنفي عنه الاستكانة التي هي الخضوع والاستسلام لغير اللّٰه ، وبتعبير آخر قوة العزيمة فلا تفتر الهمة وقوة الفعل فلا تخور القوة ، وقوة الثبات فلا يستكين المسلك ، مما يجعل المسلمين بحق خير أمة أخرجت للناس ليست كغثاء السيل ، والقصعة التي تتكالب عليها الأمم ، بل أحط الأمم ممن اعتدوا في السبت .

ونحن بفضل اللّٰه لا نفتقر إلى المواد الأولية اللازمة لإخراج منظومة من المفاهيم على أعلى درجة من الصدق والكمال . فلقد ترك لنا رسول اللّٰه ﷺ كتاب اللّٰه وسنته . وترك السلف الصالح رصيدًا هائلًا من الخبرة النظرية والعملية في بناء المفاهيم الصحيحة ، وفي الذب عن حمى المفاهيم الإسلامية ، وفي تحويلها إلى سلوك يخرج النفس والغير عن هاوية الهوى إلى برد اليقين والتمكين في عز العبودية الحقة للّٰه . وسأحاول في هذا المبحث أن أمس أهم الضوابط الكفيلة بمثل هذه الاستقامة المفاهيمية .

الضابط الأول : رعاية الفطرة الذاتية :

أحوال المرء المتلمس للاستقامة المفاهيمية تنحصر في واحد من ثلاثة : إما السعي لبناء مفاهيم صادقة ، أو التحلي بمفاهيم صادقة ، أو هداية غيره إليها . وهو في كل هذه الحالات لا غنى له عن الاستقامة الذاتية . فاللَّه يقول : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ، ويقول : ﴿ هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٠٣] ، ويقول في المقابل : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٧] ، ويبين أن فائدة وجود المفاهيم الصحيحة حالة انتفاء الاستقامة الذاتية منعدمة كوجود الماء في السراب : ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ۝ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴾ [الحجر: ١٥] ، وفاقد الشيء لا يعطيه ، والقرآن شفاء للمؤمنين على سبيل الحصر : ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ [الإسراء: ٨٢] ، وبالتالي فإن مفتاح إعداد التربة الصالحة لغرس المفاهيم الصحيحة ، وتحقيق شرط الاستقامة الذاتية هو أن يكون خلق المرء القرآن ؛ ففيه شفاء من الأمراض الظاهرة والباطنة . وهو السبيل لوقاية النفس من « الران المفاهيمي » المتمثل في الاعتقادات الباطلة في الذات والصفات والنبوات ، والقضاء والقدر ، والبعث بعد الموت . والقرآن كله مشتمل على دلائل المذهب الحق في هذه الأمور وإبطال المذاهب الفاسدة وشفاء القلوب منها . وهو أيضًا مشتمل على التنفير من كل الأخلاق الذميمة التي هي أدوات كل آليات العبث الشيطانية والإرشاد إلى الأخلاق المحمودة والأعمال الطاهرة . وما الهدف من بعثة محمد ﷺ إلا إتمام مكارم الأخلاق ، وما كان خلق محمد ﷺ إلا القرآن .

والقلوب كما علمنا رسول اللَّه ﷺ أربعة : قلب أجرد فيه مثل السراج يزهر هو قلب المؤمن قد جعل اللَّه له نورًا ، وقلب أغلف مربوط على غلافه هو قلب الكافر ، وقلب منكوس هو قلب المنافق الخالص ، وقلب مصفح هو قلب المنافق الذي لم يهوِ بعد إلى قاع النفاق ، فبات في قلبه كفر يغذيه النفاق كالقيح في القرحة ، وشيء من الصلاح تغذيه بقية الإيمان كما يغذي الماء العذب النبات [١] . والقرآن والسنة هما المنبع الأوحد لهذه الاستقامة ؛ حيث بينا البديل الطيب لكل بديل خبيث ، ورسما أسس الاستواء النفسي ببيان أمراض النفوس وعلاجها ودعوَا إلى الصفح والعفو والمجادلة بالتي هي أحسن والصبر

---

(١) تفسير ابن كثير (١/٥٢ ، ٥٣) .

ونبذ الحقد والحسد والهوى بما ينتفي معه الهم والقلق والكسل والظلم والظلمات، وتستوي الفطرة في نقائها كما خلقها الله . وإنني أجزم بيقين أن المفاهيم الصحيحة موجودة على الدوام ، نزل بها الوحي من الله إلى كل الأمم . والمشكلة الوحيدة هي في التربة التي تزرع فيها ، والله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، ونصر الله للإنسان مرتبط بنصر الإنسان لمنهج الله والاستقامة على طريق الإيمان . ولا يستطيع أن يبني مفاهيم صحيحة ولا أن يستفيد بالمفاهيم الصحيحة إلا تقي ، والعلاقة طردية بين تلك الاستفادة وتلك القدرة وإتيانها ثمرتها وبين التقوى ، وما أثبته القرآن لمحمد ﷺ وصحبه خير شاهد على ذلك . وأول طريق الاستقامة الذاتية صحة النية ، والتمسك بالعروة الوثقى بالإيمان ، والاستقامة على الإيمان بالأدب مع الله ورسوله ومع قرآنه ، وتقوى الله في النفس وفي الغير ، بل حتى في العجماوات ، وبسط الوجه ، وبذل الندى ، وكف الأذى ، وإعطاء الغير الإحسان والبر والرضا منهم بمجرد العدل (١) .

الضابط الثاني : اجتناب موارد الران المفاهيمي :

حدد القرآن والسنة مجموعة من الوسائل التي يمكن للمرء بالتمسك بها أن يتجنب « الران المفاهيمي » أو بتعبير آخر أن يحقق فريضة « التخلية » التي لا بد منها لتبنى عليها التحلية . كما هو جلي في الركن الأول للإسلام ؛ حيث يبني مفهوم التوحيد على نفي الشريك أولًا ، ثم إثبات الألوهية للواحد الأحد الفرد الصمد « أشهد أن لا إله إلا الله » .

ومن أبرز هذه الوسائل ما يلي :

(أ) **عدم التقدم بين يدي الله ورسوله** : وعدم رفع الصوت عند رسول الله حيًا ، وعند سنته بعد وفاته قولًا كانت أو فعلًا أو تقريرًا : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ [الحجرات : ١ ، ٢] . ومن اللافت للنظر أن يكون ختام السورة الكريمة التي بدأت بهذا التوجيه تصحيحًا لخطأ في التصور : ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٧ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الحجرات : ١٧ ، ١٨] . والتقدم بين يدي الله

---

(١) أبو بكر جابر (٦٠ - ٩٠) .

ورسوله هو باب الفتنة التي حدثنا عنها رسول الله ﷺ في حديث قدسي التي يتولى كبرها « أناس يخرجون في آخر الزمان يختلون الدنيا بالدين » [١] . ويتطلب عدم التقدم بين يدي الله ورسوله في عالم المفاهيم الوقوف عند ما بينه الله ورسوله بلا زيادة ولا نقصان . ولقد تلقينا القرآن الكريم بتواتر قطعي منقطع النظير ، نزل به الروح الأمين على قلبه عليه الصلاة والسلام ، وأخذه الصحابة الذين نص القرآن على أن الله رضي الله عنهم ورضوا عنه ، من شفتيه الفصيحتين كما تلاه هو ، وأثبتوه في الصحف وتلقيناه مكتوبًا ومحفوظًا من الصدور إلى الصدور ، جيلًا عن جيل ، بأصواته وإشباعات حروف منه ، ومد حروف أخرى وبفنون التلفظ به تمامًا كما نطق به رسول الله ﷺ ، وسهر علماؤنا على نقل علم مخارجه وتجويده ، وبيانه وتفسيره ، ونقل سنة رسول الله إلينا بمناهج للتدقيق العلمي تكاد أن تكون « استقامة مجسمة تسعى على الأرض » . ونحن في تنفيذ شروط هذا الضابط مطالبون في بناء المفاهيم وفي تغذية النفس بها على مستوى الفرد والجماعة أن نقف وقفة تدبر وتأمل أمام كل هذا الوحي ، وكأنه جملة واحدة دون إغفال حرف منه ، بل دون إغفال دلالة إشباع حرف أو مده من حروف القرآن ، نغوص فيها ونتزود بالتقوى عسى الله أن يفتح لنا مغاليق ما لم نعلم منه ويهبنا العمل بما علمنا منه .

وكما يقول أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي : « ينبغي التقيد باستخدام الألفاظ الشرعية الواردة بالكتاب والسنة ؛ لأنها ذات دلالات خاصة تنفرد بها دون غيرها من الألفاظ والاصطلاحات التي يستخدمها الفلاسفة والمتكلمون . فالألفاظ المحدثة فيها إجمال واشتباه ونزاع » [٢] ، وعدم رفع الصوت على صوت رسول الله يقتضي استفراغ الجهد أولًا في القرآن والسنة وعدم اللجوء إلى الرأي إلا في ما سكتا عنه ، مما يعلم عالم السر وأخفى أن بوسع عقولنا أن تقوم بأمره في ظل قاعدة ما بينه الشرع . والعجب بحق أن يبحث الإنسان عن جرام من الذهب في كومة نتنة وكبيرة ، وأمامه كتاب لم يفرط الله فيه من شيء يتركه وراء ظهره . حقيقة أنه كما يقول أستاذي مصطفى حلمي : إن « أمراض القلوب كأمراض الأجسام ليس في الوجود أمة أو شخص يمرض بها كلها وتندرس فطرته بالكلية ، فليس هناك من يجمع بين الجهل التام وفساد الاعتقاد وفساد القصد » [٣] . ومعنى ذلك أننا قد نعثر بالتنقيب في فكر لا ينطلق من القرآن والسنة على

(١) الأحاديث القدسية (٢٩٣/١) نقلًا عن الترمذي (٦٥/٢) ، الجمل (١٨٦/٤) .
(٢) مصطفى حلمي (٢٦٧) . (٣) المرجع السابق (٣٥) .

شيء ما من بقايا الفطرة الأولى . ولكن أليس هذا هو العبث بعينه أن يترك المرء عينًا جارية مزاجها من تسنيم ويلتمس ريًّا من نقطة ماء قد تكون غائرة وسط أطنان من النفايات ؟ إن الحكمة هي ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى الناس بها ، ولكن رأس الحكمة أن لا نقدم بين يدي اللّٰه ورسوله في القطمير وفي الجليل ، فحدود اللّٰه شريعة ، والشريعة لا تعرف بالحدود المنطقية ولا بالافتراضات الخيالية ، بل بما أنزل اللّٰه على رسوله .

(ب) **أخذ الحذر** : يقتضي الحذر الإسلامي تربية حاسة استشعار العبث بالمفاهيم بمعرفة فاعل ذلك في لحن القول ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالإيمان ، ثم الأخذ بالأسباب بتلمس الضلاعة في فقه الدين واللغة ، والإحاطة بفقه الزمان والمكان ، وترك الأمر لأهله حتى يحرس كل منا الثغر الذي أكرمه اللّٰه بأن جعله عليه فلا يدع الأمة تؤتى من قبله ، وعدم التطفل على ثغور الآخرين ، لأن في توسيد الأمر لغير أهله تضييع للأمانة .

وللحذر الإسلامي ضوابط فرعية أهمها :

(ب/١) **الحذر من العجلة** : فالعجلة من الشيطان والرسول ﷺ ينبهنا إلى أهمية الصبر في رد أي فتنة مفاهيمية ، فيقول فيما رواه أبو هريرة عنه : « **ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي ومن يشرف لها تستشرفه ومن وجد ملجأ أو ملاذًا فليعذبه** » (١) ، إنها دعوة من الرسول للأمة للتدبر بهدوء في معالجة الفتن ، والملجأ الوحيد الذي دعا إلى اللجوء إليه أو الاستعاذة به لا يعدو أمرين : كتاب اللّٰه وسنته . فالتمسك بهما ضمان يقيني من الضلال ، ولزوم الجماعة . فمن شذ شذ في النار . وكم ذقنا مرارة فتن بسبب منازلة البعض لها بلا روية وبلا عناد حقيقي وبلا تكافل وشورى فكرية . والرسول ﷺ يقول فيما رواه ابن عوف عنه : « **ثلاث أحبهن لنفسي ولإخواني : هذه السنة أن يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن أن يتفهموه ويسألوا عنه وأن يدعوا الناس إلا من خير** » (٢) ، وينبهنا ﷺ فيما رواه عنه عبد اللّٰه بن عمر إلى : « **إن اللّٰه لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعًا ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى أناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون** » (٣) .

(ب/٢) **الحذر من السطحية والحكم على الأمور بظاهرها** : وهذا الداء الذي يجب أن نحذر منه مرتبط بالعجلة من جهة ، والافتقار إلى الفطنة من جهة أخرى . فلقد حدث علي

(١) السندي (٢٧٩/٢) . (٢) السندي (٣٥٦/٤) .
(٣) المرجع السابق (٢٦٠/٤) .

عن رسول الله ﷺ أنه قال : « **يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم** » (١) . الأمر يحتاج إذن ممن يتلمسون استشعار واستكشاف وبناء مفاهيم إسلامية مستقيمة أن يحذروا بريق أقوال هؤلاء التي هي زخرف القول . وفي صحيح البخاري أيضًا حديث لرسول الله ﷺ رواه أبو هريرة يجسد بصورة ملموسة الأخطار التي تترتب على الوقوع في مثل هذا الداء ، فلقد حدث ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يحدث عن رب العزة أنه قال : « بينما امرأة ترضع ابنها إذ مر بها راكب فقالت : اللهم لا تمت ابني هذا حتى يكون مثل هذا ، فقال الرضيع : اللهم لا تجعلني مثله ، ثم رجع إلى ثدي أمه ، ومرت امرأة تُجرجَر ويُلعَبُ بها فقالت : اللهم لا تجعل ابني هذا مثلها ، فقال الغلام : اللهم اجعلني مثلها ، قال تعالى : فأما الراكب فكان كافرًا ، وأما المرأة فإنهم يقولون لها : تزني ، وتقول : حسبي الله ، ويقولون : تسرق وتقول : حسبي الله » (٢) .

(**ب/٣) الحذر من استشراء الخبث** : فلقد حدثت زينب بنت جحش عن النبي ﷺ أنه سئل : أنهلك وفينا الصالحون ؟ قال : « **نعم إذا كثر الخبث** » (٣) . ورأس الخبث قلة الحياء . فالرسول ﷺ يقول فيما رواه ابن مسعود : « **إذا لم تستح فافعل ما شئت** » (٤) .

(**ب/ ٤) الحذر من التمادح وتزكية النفس** : فلقد قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ [النساء : ٤٩] ، وقال سيدنا عمر : « أخوف ما أخاف عليكم إعجاب المرء برأيه » وقال سيدنا معاوية : « إياكم والتمادح فإنه الذبح » (٥) .

(**ب/٥) الحذر من الظلم وتلمس العدل مع الكافة** : فالركون إلى الظالمين يفضي إلى مس النار ، وهجر الصالحين وإيذاؤهم حرب لله وتفويت خير . فهم السعداء لا يشقى بهم جليسهم ، وليس لنا أن ننقب عن سرائر الغير . فلنا الظاهر والله يتولى السرائر .

الضابط الثالث : مراعاة فقه الفرقان الدلالي في التعامل مع المفاهيم :

الغاية من هذا الضابط هي ترقية قدرة الاستقبال الذاتي للفطرة السليمة للمتعامل مع المفاهيم ، وقدرة الداعية على بناء المفاهيم وتوصيلها . وسأحاول رغم إحساسي بالإطالة

---

(١) السندي (٢٨٩/٢) .
(٢) المرجع السابق (٣٦٠/٢) .
(٣) المرجع السابق (٢٧٩/٢) .
(٤) المرجع السابق (٢٦٣/٢) .
(٥) ابن كثير (٥١١/١ ، ٥١٢) .

في هذا الفصل بيان هذا الضابط بشيء من التفصيل .

يقول اللّٰه تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [الأنفال : ٢٩] . ولما كان القلب هو محل التقوى ، فإن تقوى اللّٰه تجعل في القلب فرقانًا يكشف منعرجات الطريق . فالحق في ذاته لا يخفَى على الفطرة ، ولكن الهوى هو الذي يحول بين الحق والفطرة ، والهوى لا تدفعه الحجة ، إنما تدفعه التقوى . فالهوى يغشى البصر ويطمس البصيرة ويعمي المسالك [١] ، والفرقان الذاتي الذي هو منحة من اللّٰه للمتقين هو مفتاح التعامل مع الفرقان الدلالي في كتاب اللّٰه وسنة رسوله . والمراد بالفرقان الدلالي الاستخدام المعجز للمترادفات في القرآن الكريم الذي فصلت عباراته وأحكمت ألفاظه ، بل حروفه بإتقان بديع ، يكشف عن الملاحظ الدقيقة في دلالة الألفاظ بحيث تصير فرقانًا بين الحق والباطل بدقة لا يمكن أبدًا أن يجدها المرء في أي مصدر آخر على الإطلاق . فالألفاظ وإن وجد بينها ألفاظ ترادفت في معان مشتركة فإنها تتمايز في مواضعها بحيث يستحيل أن يقوم غيرها محلها في الدلالة والوضوح [٢] .

وأرشد القرآن الكريم إلى تمثل الفرقان الدلالي في القرآن في المصطلحات الدالة على المفاهيم التي نستخدمها . في ذلك ما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا ﴾ [البقرة : ١٠٤] ، وهي إشارة قرآنية صريحة لتلمس الدقة في اختيار الألفاظ المناسبة لمقام التعبير . فلفظ ﴿ رَٰعِنَا ﴾ المتلبس باستخدام اليهود له ، يحدث خلطًا في المفاهيم ؛ حيث يوهم بالمساواة بينهم وبين رسول اللّٰه الذي يخاطبونه ، ويوحي بالكبر في مقام لا يليق فيه إلا التواضع . وهو لفظ يتضمن في اشتقاقه وملابساته ومادته اللغوية شبهة السخرية والاستهزاء . وقد يلتبس في السمع مع الرعن ، والحمق ، أو يؤدي بِلَيِّ اللسان قصد السب والشتم لرسول اللّٰه ﷺ ، أو يقولون : « راعينا » بمعنى راعي أغنامنا ، ويضلون غيرهم بإمهال اللّٰه لهم متخذين عدم تعذيب اللّٰه لهم بفعلهم هذا قرينة ليس على الإمهال إلى أجلهم بل على عدم صدق النبي ﷺ . ولذا نهى اللّٰه المسلمين عن استخدام المفهوم المشبوه واستخدام آخر هو ﴿ ٱنظُرْنَا ﴾ يؤدي المعنى ولا يمس مقام النبوة بسوء [٣] .

---

(١) سيد قطب (١٤٩٨/٣ ، ١٤٩٩) .   (٢) درديو (١٦ - ١٨) .

(٣) المرجع السابق (٢٣) .

وتكتسب اللفظة في سياقها القرآني ثراء في الدلالة ودقة المعنى ؛ بحيث لو أدار المرء اللغة كلها لما وجد لها مرادفًا يقوم مقامها [١] . ومن الفرقان الدلالي أن اللّٰه قرن هذا التوجيه التصحيحي بطلب العفو والسماحة من المسلمين ضد من ارتكب ذلك التلبيس المفاهيمي ؛ لينقذ قلوبنا من فتن الحقد والضغينة كي تظل مؤهلة لتلقي الفرقان الذي يجعله اللّٰه لها [٢] ، إنه الحرص الإلهي على رعاية أدوات استقبال الفطرة لدي المتقين من أي شائبة . ومن الأمثلة القرآنية أيضًا التي تربي حاسة الفرقان الدلالي ، قول اللّٰه تعالى : ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٤] . فلقد أثبتت لهم انقيادًا ظاهرًا ، والخروج عن أن يكونوا حربًا للمسلمين مع النطق بالشهادتين ، ولكنه نفى عنهم أن يكونوا قد حققوا التصديق بالقلب والثقة وطمأنينة النفس بالإيمان [٣] ونبههم إلى تسمية الأمور بأسمائها الصحيحة حتى لا تلتبس الموازين .

وواقع الأمر أن الفرقان الدلالي منعدم في غير القرآن الكريم ، ولمن نهل من معينه بلا دخل ، وسنة رسول اللّٰه الصحيحة . ويكفي هنا الإشارة إلى أن اللّٰه في القرآن : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ في فرقان جلي بين اللّٰه وكل ما عداه ، وأما في غير القرآن فإن هذه العلاقة تميع فترى المخلوق إلهًا ، وترى الآلهة متعددة ، وترى الرسول إلهًا وليس ببشر كما فعلت اليهود بعزير والنصارى بعيسى . وفي القرآن نجد النبي الرسول « بشر يوحى إليه » ، فهو ليس ملاكًا ولا إلهًا ، وهو في الوقت عينه رغم أنه إنسان هو في غاية أمره كما قال الرسول ﷺ عن نفسه : « **ابن امرأة تأكل القديد** » ، قد شرف بالوحي وصار من المحظور المبالغة في مقامه وصرفه إلى مقام الألوهية ، أو بخسه حقه ورفع الصوت على صوته . ومنهج اللّٰه وميزان الشرع لم يأت ليمحو الفوارق بين الناس ، ويعطل فوارق الاستعدادات والمواهب بل ليكون هو الفيصل والحكم .

ولنضرب مثلًا آخر على الفرقان الدلالي في الفرقان ، بأسماء القرآن التي تدل دلالة الإعلام عليه لتجلية المقصود بالفرقان الدلالي . فالملاحظ أن أسماء القرآن كثيرة ، ولكنها جميعًا عدا ثلاثة صفات تابعة لا ترقى إلى درجة الأسماء الشخصية التي تدل عليه دلالة الإعلام والتي خلصت للاسمية واشتهرت شهرة الأعلام ، وهي الكتاب

---

(١) دردير (١٧ ، ١٨) . (٢) سيد قطب (١٠٣/١) .
(٣) الجمل (١٨٦/٤) .

والقرآن والفرقان ، وهي مع ترادفها في الدلالة على آيات الذكر الحكيم ، لكل منها ملمحه الخاص ودلالته الفارقة ، وتشكل في مجموعها مفهوم القرآن . فاسم « الكتاب » جاء اسمًا للقرآن ملحوظًا فيه جانب الكتابة والتوثيق والإحكام . فلا مأتى فيه للتبديل والتحريف ، ولا موضع فيه للطعن والارتياب . أما لفظ « القرآن » فيأتي اسمًا ملحوظًا فيه معنى القراءة والترتيل . ولكي يفيد هذا اللفظ هذا المعنى فإنه لم يأت في القرآن إلا مصاحبًا لما يفيد السماع ، ويدل على الترتيل والقراءة ويطلب السماع له والإنصات إليه . فالمراد به الألفاظ المقروءة والتلاوة المنطوقة التي يتأتى فيها السماع والإنصات ، وتتحقق فيها القراءة والتلاوة ، ووصف القرآن بأنه « عربي » تأكيد على أن هذا هو المعنى المراد من هذا اللفظ (١) . ولقد جاء في الحديث القدسي الذي حدثنا فيه رسول الله ﷺ عن استقامة الفطرة في الأصل واجتيال الشياطين الناس عنها ، قول الحق سبحانه : « إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء » أي قرآنًا محفوظًا في الصدور لا يتطرق إليه الذهاب بتناقله من جيل إلى جيل ، بل ينتقل من الصدور إلى الصدور ولا يقتصر حفظه على إثباته في صحف يمكن أن تمزق أو تغسل الكتابة التي فيها بالماء (٢) أما تسمية القرآن باسم « الفرقان » فيدل على أنه هو البيان الفاصل والحجة الواضحة ، وهو الحد الفاصل والحجة القاطعة بين الحق والباطل . وبهذه الدلالات الثلاث مجتمعة تتكامل دلالة مفهوم « القرآن » فحيث يراد الدلالة على أنه حق موثق ، وصدق محكم قيد بالكتابة بكل دقة فإن الله يسميه كتابًا ، وحين يدعو الله إلى تلاوته والإنصات إليه وتأكيد عروبة ألفاظه فإنه يسميه « قرآنًا » ، وحين يوجه سبحانه وتعالى العقول إلى معانيه وبراهينه ويدعونا إلى هدايته فإنه يسميه « فرقانًا » . وإذا تأملنا هذه الدلالات كلها المتضمنة في أسمائه الثلاثة خرجنا بمفهوم متكامل لا يتجزأ فهو « الكتاب القرآن الفرقان » لا ينفصل معنى عن الآخر أبدًا في مفهومه المتكامل . فلا يكفي أن نأخذه مكتوبًا دون أن نتلقاه سماعًا بتعلم أحكام تلاوته ومخارج حروفه ، ولا يكفي أن نأخذه مشافهة ونقتصر على الذاكرة في حفظه دون أن نقيده بالكتابة في المصاحف ، ولا يكفي أن نأخذه ألفاظًا مقروءة ونكتبه حروفًا مرقومة دون أن نتدبر معانيه وننتفع بفرقانه ، وإنما مفهوم القرآن جماع كل هذا في نسيج واحد لا يتجزأ (٣) .

وفي ضوء هذه الدلالة المتكاملة فقط نستطيع أن نفهم حديث رسول الله ﷺ الذي

---

(١) درديز (٨٣/٨٦) .
(٢) الأحاديث القدسية (٣٠/١) .
(٣) درديز (٨٦ - ٨٧) .

رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال : « **ما من نبي من الأنبياء إلا أعطي ما بمثله آمن البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه اللّٰه إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة** » (١) ، فالمعجزة الخالدة التي تجبُّ كل المعجزات التي أيد اللّٰه بها المرسلين قبل محمد ﷺ ، هي القرآن المحفوظ في الصدور كما أنزل ، وفي الصحف كما قيد في عهد رسول اللّٰه ، والمفهوم والمتدبر بالفرقان الوارد فيه والذي فصله الرسول في سنته حتى استطاع أن يقول : « **اللهم هل بلغت اللهم فاشهد** » . وتحتاج حاسة الفرقان الدلالي التي هي شرط لتحقيق هذا الضابط إلى مراعاة مجموعة من الخطوط الإرشادية ، أهمها :

١ - **مراعاة الوسطية** : نحن أمة وسط لا تغلو في التجرد الروحي ولا في الارتكاس المادي ، بل تتبع الفطرة النقية بالوسطية في التفكير والشعور والتنسيق والتنظيم والارتباطات والعلاقات . ولعل صلاتنا إلى قبلتين ، لنكون شهداء على الناس ويكون الرسول شهيدًا علينا ، تشكل مثالًا حاضرًا على الدوام في تعاملنا أفرادًا وأمة مع المفاهيم ، مستحضرين قول اللّٰه تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة : ١٤٣] .

٢ - **التدبر في سنن اللّٰه في الوجود** : الفرضيات الوهمية لا تبني فرقانًا ، بل الذي يبنيه هو فقه سنن اللّٰه في الخلق . ولهذا الفقه أهداف ثلاثة : تحقق التراكم المعرفي بالبدء ، من تلك الثوابت التي لا موضع لتغييرها ولا لتبديلها باعتبارات الزمان والمكان ، والتعرف على الشر وآلياته ومضامينه الثابتة لعدم الوقوع في أسرها ، واكتساب الحنكة وبعد النظر الذي لا موضع معه ليأس من نصرة الحق ، ولا خشية من نصرة الباطل . ولنقرأ معًا قول اللّٰه تعالى : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [النساء : ٢٦] . لنرى أنفسنا أمام توجيه إلهي لتلمس معرفة الطرائف الحميدة والسيرة الكريمة لكل الصفوة من خلق اللّٰه منذ أن بعث اللّٰه آدم إلى قيام الساعة ، نستمد منها رؤيتنا ونماذجنا وطرائق التكافل في القيام بأمر اللّٰه في الأرض ، ولنقرأ قول اللّٰه تعالى : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٧] ، لنرى مصارع الكفر في كل زمان ولو بعد حين ، ولنعلم أن عدم تدبر السنن الثابتة قد يوقع الإنسان في سوء التقدير . ولنتأمل إشارة القرآن خمس عشرة مرة إلى أن سنة اللّٰه لا تتبدل ولا تتحول (٢) ، لنتجاوز حدود الزمان والمكان في تصور الماضي والحاضر والمستقبل بعيدًا عن

---

(١) السندي (٣/٢٢٤) . (٢) محمد عبد الباقي (٣٦٧) .

خطل المعاصرة ، والمفاضلة بينها وبين التراث . فالسنن الإلهية ثابتة لا تتغير . واعتقادي أن الامتثال لهذا الضابط شرط محوري للوعي ولترشيد الحركة الإسلامية . وأود الإشارة هنا إلى محاولة قام بها الباحث عمر أحمد عمر لرصد « السنن الإلهية في النفس البشرية » رصد فيها في حوالي (١٢٣) صفحة ثلاثمائة سنة إلهية . ورغم أن هذه المحاولة لم تتعد المثال إلى الحصر ، ولم ترسم معالم منهج لفقه السنن ، إلا أنها خطوة واعدة على طريق آن الأوان لأن نفرغ جهدنا البحثي فيه [1] ومن أهم ما لفت نظري في هذه الدراسة أنها ركزت بالفعل على ثوابت لا تتبدل مشفوعة بدليلها من القرآن الكريم ، وخص الجهاد بخمس عشرة سنَّة ، واليهود بإحدى وعشرين سنَّة وأفصح عن أن محاولته أولية قابلة للإضافة والتعديل .

إن فقه سنن اللّه يجعلنا على استعداد لتقبل الابتلاء والفتنة من جانب من لا هم لنا إلا النصيحة لهم في اللّه ، وتجعلنا على بصيرة بأن للاستقامة تبعاتها وأن التكذيب ليس دليلًا على الزيف ما دام بناء مفاهيمنا مأخوذ من كتاب اللّه وسنة رسوله ، وتربي لدينا اليقين بأن كل ما عدا اللوذ بحمى اللّه والتمسك بالعروة الوثقى ليس إلا « بيت العنكبوت » في حقيقة الأمر . فمن سنن اللّه في الخلق أنه ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ۝٤١ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَيۡءٖۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [العنكبوت : ٤١ ، ٤٢] . وأود أن نتأمل في دلالة مجيء صيغة ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ ﴾ ست مرات ، ومرة بصيغة ﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج : ٤٦] [2] للنعي على من صدق عليهم إبليس ظنه ، ثم وردت نفس الصيغة للمؤمنين بصيغة الأمر ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ سبع مرات أيضًا ، وصل الأمر في إحداها إلى حد تلمس شمول المعرفة بالماضي كله كخبرة ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ﴾ [العنكبوت : ٢٠] [3] ، أبعد هذا يكون لنا عذر إن لم يكن تلمس فقه السنن الإلهية هو الخطوة الأولى في سعينا لتربية ملكة الإحساس بالفرقان الدلالي في مصادر الوحي ،

---

(١) عمر أحمد عمر .

(٢) محمد عبد الباقي (٣٧٤) .

(٣) محمد عبد الباقي (٣٧٤) .

ورؤية الوجود كله في ظل ذلك الفقه ؟

٣ - الحرص على « لا أدري » فهي ثلث العلم : فالأصل هو ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦] ، وهذا هو مفتاح الأمانة العلمية التي تحقق الفرقان الذاتي ؛ لأنها لا تدع مجالًا للوهم والخرافة في عالم العقيدة ، ولا للظن والشبهة في عالم الحكم ، ولا للأحكام السطحية والفروض الوهمية في عالم البحوث والعلوم ، وترسخ أمانة الجوارح التي ستنطق يوم الدين بتضييع صاحبها لأمانتها باستخدامها فيما لم تخلق له . فالظن أكذب الحديث ، وبئس مطية الرجل « زعموا » وأفرى الفرى أن يُري الإنسان عينه ما لم ترى .

٤ - عدم اتخاذ بطانة من دون المؤمنين : فاللّه يقول : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ﴾ [آل عمران: ١١٨] . وإلى هذا الخط الإرشادي يشير قول ابن عباس : « كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل اللّه على رسوله تقرؤونه محضًا لم يشب ، وقد حذركم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب اللّه وغيروه وكتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا : هو من عند اللّه ليشتروا به ثمنًا قليلًا ؟ ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ؟ » [(١)] ، ويحضرني هنا شروط وضعها عمر بن عبد العزيز لبطانته حيث قال : « من أراد أن يصحبنا فليصحبنا بخمس أو فليفارقنا : يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها ، ويعيننا على الخير ، ويدلنا على ما لا نهتدي إليه من الخير ، ولا يغتابن عندنا أحدًا ، ولا يعرضني لما لا يعنيه » [(٢)].

٥ - التمكن العلمي والتدبر : الغوص في دلالات المفاهيم الإسلامية يستلزم الجد في طلب العلم والسعي إلى الرسوخ فيه . ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد أن الوحي بدأ بـ « اقرأ » وأكد القرآن أنه لا يستوي العالم والجاهل ، وأن خشية اللّه من نصيب العلماء . وأشار القرآن في نحو ستة وخمسين موضعًا إلى ارتباط الهداية بالتعقل وارتباط الضلالة بعدم التعقل [(٣)] ؛ إلا أن العقل ليس هو نهاية ما تطلب به ملكة الحس الفرقاني . فالعقل هو الإمساك والحبس في اكتساب العلم ، وهو بذاته قاصر عن تمحيص الحقيقة دليل ذلك أن القرآن ينتقل في الحديث عن الأمور الفكرية الدقيقة إلى « الألباب »

---

(١) حاشية السندي (٤/٢٧١) . (٢) محمد عبد اللّه الخطيب (٧) .

(٣) محمد عبد الباقي (٤٦٨ ، ٤٦٩) .

لا مطلق العقول . واللب هو : العقل الخالص المصفى من نوازع الهوى وشوائب الغفلة والقصور ، وهو مأخوذ من اللب بمعنى جوهر الأشياء وجماعها ولم يأت إلا في مقام مدح المؤمنين ممن خلصت عقولهم وسمت بهم إلى مرتبة الحكمة الرفيعة والمعرفة الحقة . فالألباب هي العقول التي تخلصت من الركون إلى الأهواء الزائفة وتأهل صاحبها لمصاف الراسخين في العلم بجودة النظر وحضور الذهن والتسامي عن غواشي الحس . وليست « الألباب » هي غاية ما تطلب به حاسة الفرقان في العالم ، فبعدها مرتبة « أولي النهى » والنهى جمع نهية وهو العقل في تمام نضجه وكمال أمره وبلوغه الدرجة التي ينتهي عندها ارتقاء عقول البشر ، بما ينتهي إليه صاحبها من معارف وحصيلة تجارب بحيث ينتهي إليه الرأي والريادة . فدرجة « أولي النهى » هي درجة كمال العقول بسبر معارف القرون وشواهد النصوص . ويصل النهى بصاحبه إلى مرتبة « ذي الحجر » والحجر اسم للعقل الذي يحجر على صاحبه الوقوع في الخطأ ، ويصل به إلى مقام يكون عقله فيه حارسًا فيما يحكم تصرفاته ويجعله يعبد اللّٰه كأنه يراه . أما لفظ الحجا فلم يرد في القرآن وهو العقل الذي لا شغل له إلا الجدل والنزاع والمخاصمة والتعمية وهو يعقل صاحبه عن الصواب [(١)] .

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم قول ابن عباس لمن قال له أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر : « إن استطعت أن لا تفتضح بثلاث آيات من كتاب اللّٰه فافعل : الأولى قول اللّٰه تعالى : ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٤٤] ، والثانية : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢ ، ٣] ، والثالثة : ﴿ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ [هود : ٨٨] ، ولما أقر ذلك الرجل أنه لم يتأهل لذلك بعد ، قال له ابن عباس : ابدأ بنفسك » [(٢)] .

ولا بد من مراعاة عدم الاندفاع وتوجس الخيفة من الجاسة الفائقة البعيدة عن الواقعية لأنها قد تكون نابعة من عدم إدراك متطلبات القيام بأمر اللّٰه ، فتؤدي إلى مصير المنبت الذي لا ظهرًا أبقى ولا أرضًا قطع ، أو تتمخض عن الفشل في ساحة الاختبار العملي كواقع من قال القرآن فيهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ ﴾ [النساء : ٧٧] .

---

(١) دردير (١١٥ ، ١١٦) .

(٢) ابن كثير (٨٦/١) .

ورؤية الوجود كله في ظل ذلك الفقه ؟

٣ - الحرص على « لا أدري » فهي ثلث العلم : فالأصل هو ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء : ٣٦] ، وهذا هو مفتاح الأمانة العلمية التي تحقق الفرقان الذاتي ؛ لأنها لا تدع مجالًا للوهم والخرافة في عالم العقيدة ، ولا للظن والشبهة في عالم الحكم ، ولا للأحكام السطحية والفروض الوهمية في عالم البحوث والعلوم ، وترسخ أمانة الجوارح التي ستنطق يوم الدين بتضييع صاحبها لأمانتها باستخدامها فيما لم تخلق له . فالظن أكذب الحديث ، وبئس مطية الرجل « زعموا » وأفرى الفرى أن يُري الإنسان عينه ما لم ترى .

٤ - عدم اتخاذ بطانة من دون المؤمنين : فالله يقول : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُۚ ﴾ [آل عمران : ١١٨] . وإلى هذا الخط الإرشادي يشير قول ابن عباس : « كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على رسوله تقرؤونه محضًا لم يشب ، وقد حذركم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا : هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا ؟ ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ؟ » [١] ، ويحضرني هنا شروط وضعها عمر بن عبد العزيز لبطانته حيث قال : « من أراد أن يصحبنا فليصحبنا بخمس أو فليفارقنا : يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها ، ويعيننا على الخير ، ويدلنا على ما لا نهتدي إليه من الخير ، ولا يغتابن عندنا أحدًا ، ولا يعرضني لما لا يعنيه » [٢].

٥ - التمكن العلمي والتدبر : الغوص في دلالات المفاهيم الإسلامية يستلزم الجد في طلب العلم والسعي إلى الرسوخ فيه . ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد أن الوحي بدأ بـ « اقرأ » وأكد القرآن أنه لا يستوي العالم والجاهل ، وأن خشية الله من نصيب العلماء . وأشار القرآن في نحو ستة وخمسين موضعًا إلى ارتباط الهداية بالتعقل وارتباط الضلالة بعدم التعقل [٣] ؛ إلا أن العقل ليس هو نهاية ما تطلب به ملكة الحس الفرقاني . فالعقل هو الإمساك والحبس في اكتساب العلم ، وهو بذاته قاصر عن تمحيص الحقيقة دليل ذلك أن القرآن ينتقل في الحديث عن الأمور الفكرية الدقيقة إلى « الألباب »

---

(١) حاشية السندي (٢٧١/٤) . (٢) محمد عبد الله الخطيب (٧) .

(٣) محمد عبد الباقي (٤٦٨ ، ٤٦٩) .

لا مطلق العقول . واللب هو : العقل الخالص المصفى من نوازع الهوى وشوائب الغفلة والقصور ، وهو مأخوذ من اللب بمعنى جوهر الأشياء وجماعها ولم يأت إلا في مقام مدح المؤمنين ممن خلصت عقولهم وسمت بهم إلى مرتبة الحكمة الرفيعة والمعرفة الحقة . فالألباب هي العقول التي تخلصت من الركون إلى الأهواء الزائفة وتأهل صاحبها لمصاف الراسخين في العلم بجودة النظر وحضور الذهن والتسامي عن غواشي الحس . وليست « الألباب » هي غاية ما تطلب به حاسة الفرقان في العالم ، فبعدها مرتبة « أولي النهى » والنهى جمع نهية وهو العقل في تمام نضجه وكمال أمره وبلوغه الدرجة التي ينتهي عندها ارتقاء عقول البشر ، بما ينتهي إليه صاحبها من معارف وحصيلة تجارب بحيث ينتهي إليه الرأي والريادة . فدرجة « أولي النهى » هي درجة كمال العقول بسبر معارف القرون وشواهد النصوص . ويصل النهى بصاحبه إلى مرتبة « ذي الحجر » والحجر اسم للعقل الذي يحجر على صاحبه الوقوع في الخطأ ، ويصل به إلى مقام يكون عقله فيه حارسًا فيما يحكم تصرفاته ويجعله يعبد اللّٰه كأنه يراه . أما لفظ الحجا فلم يرد في القرآن وهو العقل الذي لا شغل له إلا الجدل والنزاع والمخاصمة والتعمية وهو يعقل صاحبه عن الصواب (١) .

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم قول ابن عباس لمن قال له أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر : « إن استطعت أن لا تفتضح بثلاث آيات من كتاب اللّٰه فافعل : الأولى قول اللّٰه تعالى : ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٤٤] ، والثانية : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢ ، ٣] ، والثالثة : ﴿ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ [هود : ٨٨] ، ولما أقر ذلك الرجل أنه لم يتأهل لذلك بعد ، قال له ابن عباس : ابدأ بنفسك » (٢) .

ولا بد من مراعاة عدم الاندفاع وتوجس الخيفة من الحاسة الفائقة البعيدة عن الواقعية لأنها قد تكون نابعة من عدم إدراك متطلبات القيام بأمر اللّٰه ، فتؤدي إلى مصير المنبت الذي لا ظهرًا أبقى ولا أرضًا قطع ، أو تتمخض عن الفشل في ساحة الاختبار العملي كواقع من قال القرآن فيهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ ﴾ [النساء : ٧٧] .

---

(١) دردير (١١٥ ، ١١٦) . (٢) ابن كثير (١/٨٦) .

٦ - **التكافل الفكري في بناء المفاهيم** : أمتنا أمة واحدة وهي كالجسد الواحد . والجسد الواحد يعمل بتضافر ونظام ، وهي مأمورة بالاعتصام بحبل الله وعدم التفرق والتعاون على البر والتقوى ، وبالأخذ على يد من يوردها ويورد نفسه مواطن التهلكة . فلقد حدثنا النعمان بن بشير عن رسول الله ﷺ قال : « **مثل المداهن في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة فصار بعضهم في أسفلها وصار بعضهم في أعلاها ، فكان الذين في أسفلها يمرون بالماء على الذين في أعلاها فيتأذون منه فأخذ بعضهم فأسًا وجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا : ما لك ؟ قال تأذيتم بي ولا بد لي من الماء . فإن أخذوا على يده أنجوه ونجوا . وإن تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم** » (١) . والتكافل الفكري في بناء المفاهيم لا يقتصر في رأيي على التكافل بين جيل واحد من المفكرين ، بل يجب أن يقوم على التكافل بين كل أجيال الصفوة الإسلامية من لدن آدم حتى الآن ، نفتش عن خبراتهم ونرسم نماذجهم ونبني لبنات مكملة لبناء بنوه هم من قبلنا إلى حد أن اعتبر الرسول نفسه اللبنة التي كانت ناقصة والتي اكتمل بها بناء الاستقامة ، وأكمل الله لنا الدين وأتم علينا نعمته . ولست في هذا المقام بمتطلع إلى صوغ مخطط أولي لكيفية تحقيق ذلك ، بل أود فقط أن أطرح الفكرة وأن أضرب مجرد أمثلة يمكن الحكم في ضوئها على مدى احتياجنا إلى سبر أغوارها وتفعيلها .

وسأبدأ بلمحة عن عطاء الصفوة الإسلامية الأولى - أصحاب رسول الله ﷺ - في مجال تحقيق النقاء الفكري ورعاية حمى المفاهيم الإسلامية . فلقد حددوا ، رضي الله عنهم أجمعين ، أسباب الانحراف بثلاثة أمور : التحاسد في المال ، وابتغاء تأويل ما لا يعلم تأويله إلا الله ، وإضاعة العلم ، وبينوا أن التكافل الفكري ضروري بلا مواربة ، وكانوا يعرضون ما يطرأ من مواقف على القرآن فإن وجدوا به بيانًا أخذوا به ، وإلا طلبوا ما عندهم عن رسول الله فإن وجدوا شيئًا أخذوا به وإلا اجتهدوا رأيهم وتشاوروا فيما بينهم ، وأكدوا على مراعاة القدرة العقلية للمخاطبين بالعلم . يقول بشر بن سعيد : « تحفظوا من الحديث عن رسول الله . فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدثنا عن رسول الله ، ويحدثنا عن كعب الأحبار ثم يقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب وحديث كعب عن رسول الله ؛ ولذا استنوا الإقلال من الرواية عن رسول الله إلا في حلقات العلم المتخصصة (٢) . وقال عمر : « من سمع

---

(١) السندي (٢/١١٠) . (٢) السيد عمر (١٩٩١م) ، (ص ١٩) .

حديثًا فوعاه وعقله وحفظه فأداه فقد سلم » وكان يحث المسلمين على تعلم السنن ووجوه الكلام وتصريفه والحجة به كما يتعلمون القرآن . وسن الصحابة لنا في مجال الفقه المستقيم للنصوص الشرعية الخطوط الإرشادية التالية :

- اعتبار السنة بمثابة بيان للقرآن ، وتوسيع دائرة الفقه بالعناية باللغة العربية ، وتحري البعد عن موارد الجدل النظري وتجنب العلم الذي ليس وراءه عمل كالخوض في متشابه القرآن .
- تحرير المسلمين من المثالب النفسية كالحقد والحسد والشح والطيرة والكهانة .
- عدم إقحام العامة في المسائل التي تعلو أفهامهم أو تثير لديهم شبهات لا طائل من ورائها ، مع تبصرة العامة بأسلوب مبسط حالة التباس نص ما عليهم ، كتوضيح علي أن انعدام سبيل للكافر على المؤمن في الآخرة فقط . أما في الدنيا فالأيام يداولها اللّٰه بين الناس ، وكتوضيح أبي بكر أن عدم إلباس الإيمان بظلم لا يتعلق بكافة الخطايا بل بالشرك .
- مراعاة الربط بين فقه النصوص وفقه الواقع .
- تحبيذ الاجتهاد الجماعي على الاجتهاد الفردي مع مراعاة أن اللّٰه قد يمن على عناصر فردية بملكة فكرية مبدعة ، يجب عدم إيصاد السبيل أمامها مثل ابن عباس ، وكان ديدن الصحابة هو الشورى الجماعية والإبداع في مجال الاجتهاد الفردي وإعذار كل منهم من يخالفه في الأمور غير القطعية الدلالة .
- الصرامة في تطبيق مبدأ أن لا إكراه في الدين (١) .

ولم يقف عطاء الصفوة عند وضع هذه الأسس النظرية بل قدموا لنا خبرة عملية دليلها هو : الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة ، ومراعاة أيسر السبل للتصحيح بالإرشاد والموعظة الحسنة ، والتؤدة في معالجة الانحرافات الفكرية .

ولتدقق مثلًا في معالجة عمر بن الخطاب لتأويل أبي جندل وجماعة معه لآية من القرآن على غير وجهها ، وظنهم بناء على ذلك أن لهم الخيار في شرب الخمر أو الامتناع عنها . بدأ عمر باستشارة الصحابة في هذا التأويل فأجمعوا على بطلانه . فصحح المفهوم بأن أقنعهم أن الخمر حرام ، وأقام عليهم الحد ، ولما بلغته توبتهم وتداركهم للخطأ ، كتب إليهم ما يساعدهم على تجاوز الأثر النفسي ، فوجه إليهم رسالة نصها : « من عمر إلى أبي جندل : إن اللّٰه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . فتب وارفع

(١) السيد عمر (٤٢٤ - ٤٢٨) .

رأسك ولا تقنط » ، ووجه عمر الكلمة التالية إلى الأمة : « عليكم أنفسكم ومن غير فغيروا عليه ولا تعيروا أحدًا فيفشو البلاء فيكم » (١) .

وتابع الصحابة ما يطرح في الساحة الفكرية من آراء واهتموا بتصحيحها . فلقد كان ابن مسعود يسأل من يلقى كعب الأحبار عما سمعه منه فإن رأى خللًا صححه . وقوام هذه الآلية هو : عدم مصادرة حرية الكلمة وعدم ترك الخطأ يستشري في نفس الوقت ، ومن قبيل هديهم في تفنيد المفاهيم الخاطئة صنيع عمر بخصوص تقليد فرعوني خاص بإلقاء عروس في النيل فيما يسمى بعيد وفاء النيل . فلقد كتب عمر بطاقة عرفت في التاريخ ببطاقة النيل وأمر أميره في مصر أن يلقيها في النيل مكتوب عليها : « إن كنت تجري من تلقاء نفسك فتوقف ، وإن كان اللّه يجريك فنسأل اللّه أن يجريك » (٢) ، وحظر عمر الأخذ عن كتب اليهود والنصارى . وراعى الصحابة الاعتبارات الموقفية في التعزيرات الرامية إلى تحقيق النقاء الفكري . ففي حين نكل عمر بصبيغ لما خاض في متشابه القرآن ومنع الناس من الجلوس إليه ، وقال ابن عباس لرجل سأله عن متشابه القرآن : ما أحوجك لمن يصنع بك ما صنع عمر بصبيغ ؟ فإن علي بن أبي طالب أجاب من سأله سؤالًا مماثلًا ، لما آنس منه السعي إلى الاسترشاد وليس ابتغاء الفتنة ، وبين للخوارج حقيقة ما ساورهم من شبهات ، لما رأى أن التأديب أشد ضررًا . وقصر الصحابة القصص على الأمير أو المأمور وزهدوا الناس فيه ، قال علي : « لا تجالسوا أهل القدر ولا تناكحوهم » وتعرضت الصفوة الأولى لأفكار عبد اللّه بن سبأ بالدحض والنفي القاطع (٣) .

وتأكيدًا لما سبق قوله من أن التكامل الفكري يجب أن يشمل عطاء الصفوة من لدن آدم في ضوء البيان القرآني له ، سأسوق مثالًا آخر من خبرة دعوة موسى عليه السلام لفرعون فلقد بدأ فرعون بسؤال لا موضع له بالنسبة لمفهوم « اللّه » حيث سأل موسى عن ماهية اللّه قال : ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ ويرشدنا سيدنا موسى إلى بداية الخيط الصحيح في بناء هذا المفهوم حيث لم يخض في الماهية ، بل أجاب بما يمثل تصحيحًا للسؤال الخاطئ الذي وجهه فرعون ؛ ذلك أنه ما دام ليس ثمة سبيل أمام الخلق لمعرفة حقيقته سبحانه وتعالى لكونه ليس كمثله شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، فإن مفتاح معرفته هو التفكر

---

(١) السيد عمر (٤٤٥) . (٢) المرجع السابق (٤٤٨) .

(٣) المرجع السابق (٤٤٩-٤٥٤) .

في مخلوقاته ؛ لذا أجاب موسى بأنه هو : ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ﴾ [الشعراء : ٢٤] ، أي خالق ذلك كله ومصرفه . وهنا قال فرعون لمن حوله ألا تستمعون جوابه الذي لم يطابق السؤال الموجه إليه . فلم يغير موسى وجهته في بناء المفهوم ، حيث قال : ﴿ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الشعراء : ٢٦] ، فاغتاظ فرعون ورماه بالجنون : ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٣ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۝٢٤ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۝٢٥ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٢٦ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۝٢٧ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢٨ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴾ [الشعراء : ٢٣ - ٢٩] . والملاحظ هنا أن آليات العبث السابق سردها في المبحث الأول ، وضوابط الاستقامة المفاهيمية تعمل جميعًا في هذا الموقف العملي . فلقد جاء موسى بدليل يفهمونه ؛ لأنهم يعلمون أنهم كان لهم آباء وأنهم كانوا بعد أن لم يكونوا ولا بد لهم من خالق . وعند هذا الحد يحاول فرعون أن يهرب بدعوى ألوهتيه فيقول : ﴿ رَسُولَكُمُ ﴾ للترفع من أن يكون موسى مرسلًا إليه ويسميه « رسولًا » من باب السخرية والاستهزاء ، وينعته بالجنون ملمحًا إلى أنه لم يفهم السؤال الذي وجهه إليه . ويبدأ موسى في بيان العلم الذي ينفع وهو الطريق إلى معرفة الله وليس الخوض في كنه الله . ويلاينهم في البداية فيقول : ﴿ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ [الشعراء : ٢٤] ، ويخاشنهم بعد ذلك فيقول : ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [آل عمران : ١١٨] ، ويبدأ بشاهد عام ، ثم يمس مصالحهم في الشاهد التالي . ويعدل فرعون عن المحاجة بعد الانقطاع إلى التهديد ، ويتوعد موسى بالسجن دون أن يطلب منه الدليل . فيعرض موسى عليه البديل التالي : ﴿ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء : ٣٠] دال على صدق ما أقول ؟ ويجيء الدليل القاطع فيؤمن السحرة . ولكن فرعون يلجأ أمام الدليل القاطع إلى رمي موسى بالسحر .

وينزل رغم ذلك إلى استثارة الملأ وتنفيرهم من موسى ، بادعاء أن هدفه هو إخراجهم من أرضهم والذهاب بطريقتهم المثلى ، ويسعى إلى التلبيس باتهام السحرة بأن موسى كبيرهم الذي علمهم السحر فعلمهم شيئًا وغلبهم بآخر حجبه عنهم ، والتلبيس على قومه بادعاء أن ثمة تواطؤ بين السحرة وموسى وأنهم قصروا ليظهروا أمره ولولا ذلك لما غلبهم ، ثم انتقل إلى الوعيد والتهديد (١) .

وفي سياق قرآني آخر يتوجه موسى وهارون إلى فرعون بقول لين لكنه شامل : ﴿ فَأْتِيَاهُ

---

(١) حاشية الجمل (٢٧٨/٣) .

فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾ إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه : ٤٧ ، ٤٨] ويسأل فرعون عن ماهية الرب فيكون الجواب ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه : ٥٠] ، ويرى فرعون الآيات ولكنه يستمر على تكذيبه وعناده ويتهم موسى بالسعي إلى الاستيلاء على السلطة بسحره ، ويتوعده بالرد عليه بسحر مثله على رؤوس الأشهاد ، ويجمع فرعون كيده ، فيبدأ موسى بتبصير الخصم ﴿قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ﴾ [طه : ٦١] ، فيحدث نزاع بينهم ، ويسرون النجوى ويصلون إلى تصور لا أساس له من الصحة لأنه مبني على العبث ﴿قَالُوٓا۟ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾ [طه : ٦٣] ، ويتعاون الباطل حتى يأتي بما وصفه القرآن ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه : ٦٦ ، ٦٧] ، ولكن الحق يعلو في نهاية المطاف ، ويجد فرعون نفسه في النهاية في مواجهة قوم كانوا من لحظات يقولون : ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾ [طه : ٦٣] ، يقولون : ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ ۗ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [طه : ٧٢ ، ٧٣] .

ولنتابع الآن أهمية التكافل الفكري في بناء نفس المفهوم من بعض المصادر التي استندت على القرآن والسنة ، ونستهل المثال الذي سنضربه بنبذه عن بناء صاحب حاشية الجمل لمفهوم « أسماء الله الحسنى » والذي عالج فيه أمرين : بناء مفهوم لا موضع للإلحاد في أسماء الله الحسنى فيه ، وتفعيل هذا المفهوم باستقاء مضمون إيماني منه ضمن ما أسماه : « حظ العبد من هذه الأسماء » ، وجمع بذلك بين قمة التجريد اللائقة بمن ليس كمثله شيء ، وبين عدم التعطيل الذي يجعل العلم بها بغير مضمون سلوكي إيماني :

يقول الجمل : أسماء الله مشتملة على معاني التقديس والتعظيم ، وصفات الجلال والكمال ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء : ١١٠] ، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف : ١٨٠] ، والله هو أعظم الأسماء المذكورة ؛ لأنه دال على الذات الجامعة للصفات الإلهية كلها بخلاف الأسماء الأخرى ، ولأنه أخص الأسماء إذ لا يطلق على غيره ﷻ حقيقة ولا مجازًا . فالله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد . والله هو « الرحمن » بما ستر في

الدنيا ، « الرحيم » بما غفر في العقبى ، « الملك » الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ، ويحتاج إليه كل موجود ، « السلام » الذي سلمت ذاته عن الحدوث والعيب وصفاته عن النقص ، وأفعاله عن الشر المحض ، « المؤمن » المؤمِنَ عباده من المخاوف ، « المهيمن » الرقيب المطلع البالغ الغاية في المراقبة والحفظ ، « العزيز » الذي لا يدركه طالب ولا يعجزه هارب ، « الجبار » المصلح لخلل عباده بردهم للتوبة ، القاهر للعباد على ما أراد ، « المتكبر المتعالي » بالنسبة لكل شيء من كل وجه ، « الخالق » لكل شيء « البارئ » الخالق لا عن مثال ، « المصور » المبدع المركب للمخلوقات في أي صورة شاءها ، حسبما اقتضت حكمته ، وسبقت به كلمته من غير تفاوت واختلال ، ومصوره بصورة تترتب عليها خواصه ويتم بها كيانه ، « الغفار » الستار للذنوب في الدنيا المتجاوز عنها لمن يشاء في الآخرة ، « القهار » ذو الغلبة الصارف للشيء عما طبع عليه على سبيل الإلجاء ، ومن قهره جمعه في الكون بين الطبائع المتنافرة « الوهاب » كثير النعم دائم العطاء ، « الرزاق » خالق الأرزاق والمرتزقة وأسباب الوصول إليها ، يرزق من يشاء القناعة ، ويصرف دواعيه عن المعصية إلى نور الطاعة . وأعظم رزقه التوفيق لطاعته ، « الفتاح » يفتح خزائن الرحمة على أصناف البرية ويحكم بين الخلائق ، « العليم » لا يعزب عن علمه شيء مما كان وما هو كائن وما سيكون ، « القابض الباسط » الذي لا يوصف بالحرمان دون العطاء ولا بالعطاء دون الحرمان ، « الخافض الرافع » يعلي الدرجات ويخفضها حسبما شاء لمن يشاء في الدنيا والدين ، « المعز المذل » معز أوليائه بعصمته ، ويغفر لهم برحمته ، ويدخلهم دار كرامته ، ويذل أعداءه بحرمان معرفته ويسوقهم إلى دار عقوبته ولعنته ، « السميع البصير » يسمع المناجاة ويقبل الطاعات ويقيل العثرات ، « الحكم » لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ، « العدل » حكمه ماضٍ في عبيده ، « اللطيف » العليم بخفايا الأمور ودقائقها الميسر لكل عسير ، يكلف دون الطاقة ويعطي فوق الكفاية ، « العظيم » ليس لعظمته بداية ولا لكنه جلاله نهاية ، لا يتصوره عقل ولا تحيط بكنهه بصيرة ، جل قدره عن الحد والمقدار وعن أن تكون عظمته بتعظيم الأغيار ، المنزه عن صفات خلقه ، « الغفور » يصون العبد عما يستحقه من العذاب بالتجاوز عن سيئاته . يغفر الذنوب الكثيرة لكونه الغفار ، ويغفر الذنوب العظام لكونه الغفور ، « الشكور » يعطي الثواب الجزيل على العمل القليل ، « العلي » لا رتبة إلا وهي منحطة عنه ، علا عن أن يدرك الخلق ذاته وعن أن يتصوروا صفاته بالكنه والحقيقة ، « الكبير » ذو الكبرياء الذي فاق مدح المادحين ونعت الناعتين ، وجل عن مشاهدة

الحواس وإدراك العقول ، « الحفيظ » دائم العلم لا يسهو ، يحرس عباده عن الشكوى في حال المحنة ، والبلوى في حال النعمة ، « المقيت » المقتدر المتكفل بأرزاق العباد ، « الحسيب » المختص بالألوهية يعد على المرء حتى أنفاسه ، « الجليل » الكامل في كل صفاته الذي عظم من قصده ، وذل من طرده ، « الكريم » لا يضيع من توسل إليه ولا يترك من التجأ إليه ، « الرقيب » لا يعزب عنه شيء ، حاضر لا يغيب ، « المجيب » لمن دعاه ولجأ إليه ، « الواسع » في علمه فلا يجهل ، وفي قدرته فلا يعجز ، « الحكيم » في التقدير والتدبير ، ليس عنه إعراض ولا على فعله اعتراض ، « الودود » المحب للطائعين المتحبب إليهم بإنعامه ، « المجيد » التام الشرف ، « الباعث » للرسل وللهمم في الترقي في مدارج التوحيد ، وللموتى من القبور ، « الشهيد » الذي هو أعز جليس ولا يحتاج المرء معه إلى أنيس ، « الحق » المتحقق الثابت وجوده أزلًا الحقيق بأن يعبده العابدون ، « الوكيل » العالم بأمور عباده الذي من توكل عليه كفاه ، « القوي » لا يعجزه شيء ، « المتين » الذي لا يضعف عما يريد ، « الولي » المتكفل بأمور خلقه ، « الحميد » المستحق للحمد على كل حال ، « البصير » بالظاهر ، « الخبير » بالباطن ، « المبدئ » الفاطر ابتداء ، « المعيد » الخالق ثانية ، « المحيي » بذكره ، « المميت » بالغفلة عنه ، يحيي عارفيه بطاعته ، ويميت مخالفيه بمعصيته ، « الحي » الذي لا يموت ، « القيوم » القائم لغيره ، « الواجد » الغني القادر على تنفيذ المرادات ، « الماجد » المنفرد بالذات بلا شريك ، « الأحد » المنفرد بالصفات بلا مشارك ، « الصمد » الذي يقصد في الحوائج الذي يحتاج إليه كل أحد ويستغني هو عن كل أحد ، المنزه عن كل عيب ، المطلع على كل غيب ، « القادر المقتدر » القادر بالذات المقتدر على جميع الممكنات ، « المقدم المؤخر » يقدم من شاء بالتقوى ويؤخر من شاء عن معرفته ، « الأول » بلا ابتداء ، « الآخر » بلا انتهاء ، « الظاهر » بصفاته ومخلوقاته ، « الباطن » بحقيقة ذاته ، « الوالي » المالك لكل شيء المتصرف عنه بمشيئته ، « المتعالي » المستغني عن الكل ، « البر » الذي لا يقطع الإحسان بسبب العصيان ، « التواب » على من يتوب ، « المنتقم » من العصاة على مكروهات الأعمال ، « العفو » التارك للمؤاخذة على الذنوب ، « الرؤوف » البالغ نهاية الرحمة بخلقه ، « مالك الملك ذي الجلال والإكرام » ينفذ مشيئته في ملكه ويجري حكمه على من يشاء ، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ، « المقسط » العادل في الحكم ، « الجامع » المؤلف للقلوب ، الذي يبعث الخلق ويجمعهم للحساب ، « الغني المغني » الذي تفتقر إليه سائر المخلوقات وهو المستغني ، « المانع » من الوقوع في الأشياء المهلكة بما يخلقه من أسباب

الحفظ ، « الضار النافع » ، « النور » الظاهر بنفسه المظهر لغيره ، « البديع » الذي لا نظير له في ذاته ولا في صفاته ، « الباقي » الذي لا يقبل الفناء ، « الوارث » بعد فناء العباد ، « الرشيد » الذي أرشد الخلق إلى مصالحهم وهداهم ، « الصبور » الذي يؤخر العقوبة إلى الأجل المعلوم ، ليس كمثله شيء (١) .

ولم يقف الجمل عند هذا الحد في تقريب مفهوم الأسماء الحسنى لأذهاننا ، بل نظر في حظ العبد من هذه الأسماء طارحًا مخططًا للتحلي بمكارم الأخلاق ، من بين خطوطه العريضة : تنزه المسلم عما يشين في أمر الدين والدنيا ، وبتنزيه نفسه عن كل لهو ، ولسانه عن كل لغو ، وقلبه عن كل غير ، وإفشاء السلام ودفع المضار عن الناس ، وملاحظة أفعاله من حيث الشريعة ، وأسراره من حيث الحقيقة ، وأن يكون رقيبًا على خواطره ، يقهر نفسه على امتثال أوامر اللّٰه وعلى اجتناب نواهيه ، وينظر في مخلوقات اللّٰه ويتفكر ، ويستر من أخيه ما يحب أن يستر منه ، ويتجاوز عما يقبح منه ويقابله بالإحسان ، ويقهر نفسه الأمارة بالسوء ويضيق مجاري الشيطان بالصوم ، ويرجع إلى ربه في كل ما يطلب من جليل وصغير ، ويستحيي من اللّٰه حق الحياء ، يصبر على البلية ويشكر على العطية ، ويعتذر عن قبيح الخطيئة ، ولا يمنع الحكمة أهلها فيظلمهم ولا يعطيها غير أهلها فيظلمها ، يخفض الباطل ويرفع الحق ويوالي أولياء اللّٰه ويعادي أعداءه ولا يأمن مكر اللّٰه ، ولا يتغافل عن بواطن أحواله ويشتغل بإصلاحها ، ويشتغل بما هو أولى في كل وقته ، ويسعى في صيانة كل مسلم حسب طاقته ، ويراقب أحوال نفسه ويأخذ حذره من الشيطان ، ويتحلى بحسن التدبير وسعة الصدر ، والكرم ، ويتهيأ للمعاد بأن يعبد اللّٰه كأنه يراه ، ويكل الأمر كله إليه ، ويشتغل بما يبقى عما يفنى ، ويكون في حاجة أخيه ، وينتصف من نفسه لغيره ، ولا يخاف في اللّٰه لومة لائم (٢) .

وهكذا يبني الجمل هذا المفهوم على نحو غايته : تعريف الخلق باللّٰه ، وتحويل تلك المعرفة إلى سلوكيات إيمانية تتمثل في العبادة الحقة للّٰه ، ويستفيد من الفرقان الدلالي في القرآن والسنة في رسم معالم هذا المفهوم بعيدًا عن الخوض في كنه اللّٰه وبعيدًا عن التعطيل وعن ساحة الخوض في المتشابه والعلم الذي ليس وراءه عمل ، غير أن الاكتفاء بمصدر واحد مهما كان على هذه الدرجة من الثراء الفكري سيحرمنا من مزيد في التراكمات المعرفية التي تزيد هذا المفهوم جلاء وتحديدًا كما سنوضح الآن .

---

(١) الجمل (٦٦٦/٢ - ٧٦٧) .

(٢) المرجع السابق (٦٥٦/٢-٦٦٦) .

فابن تيمية يقدم لنا « المنهج » ، الذي نستطيع به البحث في ساحة هذا المفهوم وقاعدته « قياس الأولى » مبينًا أن الأنبياء أرشدوا البشر إلى الاستدلال على ربهم بقياس الأولى ، ولا موضع هنا لقياس شمولي ولا تمثيلي . فاللَّه ليس كمثله شيء ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده . وإذا كان الجمل يقدم سمكة فإن تعلم المنهج أهم لأنه بمثابة تعليمنا للصيد ، والسمكة أكلة ، وتعلم الصيد غناء طول العمر . والمراد بقياس الأولى أن : كل ما ثبت لغير اللَّه من كمال لا نقص فيه فهو ثابت للَّه بطريق الأولى ، وكل ما تنزه عنه غيره من النقائص فهو سبحانه منزه عنه بطريق الأولى [1] . وينقلنا عبد اللَّه مصطفى إلى درجة أرقى في فئة الفرقان الدلالي لهذا المفهوم ؛ حيث يبين أن لا سبيل لعلم الشخص وعلم الجنس بالنسبة للفظ الجلالة « اللَّه » لاستحالة القول بمعرفة الماهية في حق اللَّه تعالى . وهذا هو نفس ما تبيناه من موقف سيدنا موسى مع فرعون ، ومن بناء الجمل لذلك المفهوم ، ومن فكرة قياس الأولى ، ولكن الجديد هنا أن عبد اللَّه مصطفى ينبه إلى أن حقائق الصفات في أسماء اللَّه المشتقة غير متيسرة أيضًا . فالماهية هي ما يجاب به سؤال : « ما هو في حد ذاته » وإمكان وجود الجواب واستحالته يتوقفان على إمكان وجود مثل له . واللَّه ليس كمثله شيء فامتنع القول بالماهية في حقه ، ولزوم النص هنا واجب ، ففيه منتهى الحق ومنتهى المعقول . وكل الأسماء الحسنى بالتالي غير قابلة للاندراج في علم الشخص وعلم الجنس وغير قابلة للاندراج تحت الوضع المدلولي .

فالأسماء الحسنى منها ما هو غير مشتق كلفظ الجلالة « اللَّه » ومنها ما هو مشتق ، ولكنها مختلفة عن الأسماء المشتقة وغير المشتقة على السواء في الوضع والمعنى . فغير المشتق الخاص بالمخلوقات يدل على ماهية مدلولاته ، وليست أسماء اللَّه الحسنى كذلك لأنه سبحانه ليس كمثله شيء ، وأسماء المخلوقات المشتقة تدل على وصف معلوم معروف تمام المعرفة ، وقد جلت صفات اللَّه عنه أن تدرك حقائقها ، وتستتم معرفتها بعقولنا القاصرة عن مثل هذا الإدراك . فعلم اللَّه مختلف عن علم غيره كل الاختلاف في الكنه والحقيقة ، وليس في درجة العمق والوضوح والشمول فقط ، على سبيل المثال ؛ ولذا فإن التدقيق يقتضي القول بأن « الأسماء الحسنى » ترمز إلى « صفات » ولا يصح القول بأنها تدل على الصفات لأن الدلالة بمعناها الاصطلاحي تتضمن الإحاطة والإبانة التامة ،

---

(١) مصطفى حلمي (٤٨ - ٥٦) .

ولأن الرمز يشير إلى نوع من الإدراك هو دونها . فالمغايرة في الأصل استوجبت الرمز حيث تعسر الاستيعاب للدلالة . وقول مالك : « الاستواء حاصل والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة » إنما هو إشارة إلى عدم تضييع الوقت والجهد في أمر محقق الخروج عن نطاق عقل الإنسان وميدان مدركاته ، كما هو شأن السؤال في الاستواء : كيف حصل ، لا عن الاستواء هل حصل ؟ ومعرفة حقيقة الأسماء والصفات الإلهية مستحيلة استحالة معرفة حقيقة الذات . ولا يعرف كنه علم الله إلا من له مثل علمه ، وهو ليس كمثله شيء ، فأسماء الله الحسنى معقولة لنا تعقلًا رمزيًا وليس تعقل إحاطة بالكنه والحقيقة والدلالة ، ومفهوماتها ليست الصورة الذهنية المتطابقة مع المدلول بل الصورة الذهنية المتوافقة مع الرمز المتعسر وفصله عن أصل المفهوم ، ومدلولها منزه بذلك عن التحيز والتشخص والتعدد [1] .

وهكذا تتسع سبل فقه الفرقان الدلالي مع تعدد المصادر ، وتعفي الخبرة البحثية لمن طرقوا موضوعًا من قبل ، الباحث من الوقوع في أخطاء وقعوا فيها أو عدم الاستفادة من نتائج توصلوا إليها ، والبدء من الصفر ، وهو إن لم يستفد منها يكون في أحسن الأحوال عابثًا . فالاطلاع على سبيل المثال على كتاب كامل علي سعفان يضع الباحث أمام طبيعة المفاهيم الإسلامية في ضوء أساليب البيان القرآني ، ويمده بمحصلة عن جوانب القوة والخطأ في محاولات استخدام المنهج البياني في تفسير القرآن . ويكفي المرء أن يخرج في كتاب كهذا بالتحذير التالي الذي أكد عليه مؤلفه : « الحذر من بناء المفهوم في إعمال المبضع في النص بما يقطع أوصاله ومراعاة : المفردات والتراكيب والأسلوب والتصوير ، والمرامي وإفساح المجال دائمًا لتلمس الروح القرآنية والفكرة المتكاملة والجو النفسي والبيئة المعنوية للمفهوم » [2] .

ولعل القارئ يعذرنا في هذه حينما يصحبنا في الفصول التالية . ذلك أننا نستعد الآن للاستعانة بالله للدخول معًا في تمرين تطبيقي يتضمن التعامل مع حقل ألغام مفاهيمي كبير ، وربما يكون هذا الفصل بمثابة التطعيم الأولي للاستعداد النفسي لدخوله ، والقناع الواقي تجاه ما هو مثبوت في وجوه من كيماويات ، ولعله يمدنا ببعض الأدوات التي نستخدمها في كشف العبث بالمفاهيم وتفكيك ذلك الحقل ، لا لأن هذا الحقل هو المقصود الأخير ؛ بل من أجل تلمس تنمية حاسة الفرقان الدلالي ، وصوغ خطوط إرشادية لرعاية حمى المفاهيم الإسلامية بوجه عام .

---

(١) عبد الله مصطفى (٢٦٣ - ٢٦٨) . (٢) د . كامل سعفان (٣٣٨) .

الفَصْلُ الثَّانِي

صورة نموذج للعبث بالمفاهيم

الغاية من هذا الفصل هي وصف حقل الألغام الذي بثه شحرور في القراءة المعاصرة ، دون أي تدخل من جانبنا عدا ما يستدعيه الالتزام بقواعد اللغة العربية حالة خروجه عليها ، مع الالتزام الصارم بتعبيراته دون التطرق إلى آليات عبثه بتلك المفاهيم ، ولا إلى كيفية إعادة بناء هذه المفاهيم بشكل علمي منهجي . فالهدف الوحيد هو رسم صورة قلمية لحقل الألغام الذي أعده .

* * *

المبحث الأول

المصحف

ينبغي التمييز بخصوص مضمون « المصحف » بين مصطلحات أربعة : الكتاب ، والقرآن ، والفرقان ، والذكر ، وتتفرع عنها مفاهيم أخرى على النحو التالي .

١ - الكتاب :

يراد به – لغة – جمع أشياء بعضها إلى بعض لإخراج معنى مفيد أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل (٥١) (*). والمصحف يحتوي على عدة كتب « مواضيع » وكل كتاب من هذه الكتب يحتوي على عدة كتب . ولا تعني كلمة « كتاب » لدى ورودها في المصحف : كل المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس (٥٢ – ٥٣) « أما » الكتاب فهو : مجموعة المواضيع (مجموعة الكتب) التي أوحيت إلى محمد ﷺ (٥٤) .

هذا الكتاب يحتوي على مواضيع (كتب) رئيسة :

(أ) كتب غير ملزمة حتمًا – كالصلاة – يختار الإنسان موقفه منها ، ويطلق عليها في المصحف مصطلح « القضاء » (٥٤) .

(ب) كتب مفروضة على الإنسان حتمًا – كقوانين الكون – ويطلق عليها في المصحف مصطلح « القدر » .

– وينقسم الكتاب من حيث علاقته بمحمد كنبي وكرسول إلى كتابين :

(*) لما كان الفصل يعتمد على مرجع واحد هو : د . محمد شحرور ، الكتاب والقرآن ، قراءة معاصرة ، القاهرة ودمشق : سينا للنشر والأهالي ، ط ١ ، ١٩٩٢ فقد رأينا للاقتصاد في الهوامش ، الاكتفاء في التوثيق بوضع رقم الصفحة بذلك الكتاب بين قوسين على هذا النحو .

(أ) كتاب النبوة : مجموعة المواضع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية « الحق والباطل » .

(ب) كتاب الرسالة : قواعد السلوك للإنسان الواعي والتفرقة بين الحلال والحرام .

- وينقسم الكتاب من حيث نوعية الآية إلى مجموعة من الكتب التالية :

* الكتاب المحكم ، ويسمى - في اصطلاح المصحف - « أم الكتاب » ويراد به تحديدًا : الآيات المحكمات التي جاءت إلى النبي المحتوية على قواعد السلوك الإنساني « الحلال والحرام » .

* الكتاب المتشابه : وهو كل آيات الكتاب عدا آيات الأحكام « الرسالة » وتفصيل الكتاب ، ويشمل بدوره كتابين : كتاب السبع المثاني ، وكتاب القرآن العظيم ، وآياته إخبارية « أنباء » ، لا يوجد فيها أوامر ونواه (٥٥ - ٥٦) .

* كتاب تفصيل الكتاب : وهو الآيات التي لا هي محكمة ولا متشابهة (٥٥) .

- وينقسم « الكتاب » من حيث علاقته بـ « الحق » إلى كتابين :

١ - كتاب الآيات المحكمات « أم الكتاب » وهي ليست حقًّا (٥٨) .

٢ - الكتاب المتشابه « آيات النبوة » المتسمة بثبات النص وحركة المحتوى ، وهو ما يسمى بالمتشابه ، وهو الحق . وهو مصدق للذي بين يديه ، أي لرسالة محمد ﷺ وليس للإنجيل والتوراة .

- وينقسم « الكتاب » من حيث « بيان » الرسول له إلى كتابين :

١ - القرآن : نص متشابه تلقاه الرسول ﷺ كأمانة وأداه للناس دون تأويله لعدم قدرته على ذلك ، ليتولى الراسخون في العلم تأويله حسب أرضيتهم المعرفية في كل مكان وزمان ، كل حسب اختصاصه الضيق ، فالنبي أدى لنا كأمانة - دون تأويل - القرآن ومجموعة من الحقائق العلمية تساوي القرآن في قيمتها ، وتفصيل الكتاب (٥٩ - ٦٠) .

٢ - الرسالة : بلغها الرسول ووضع لها منهجًا (٦٠) .

ولم يجئ « الكتاب » لأحد من الرسل باستثناء : موسى وعيسى ومحمد (١٣٦- ١٣٧) .

٢ - القرآن :

هو مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية (٦٢) . وهو علم « استقراء ومقارنة » .

٣ - الذكر :

هو تحويل القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي ، محدثة وليست قديمة (٦٢) . فالذكر ليس هو القرآن نفسه ، بل أحد خواصه حصرًا ، وهو صيغته اللسانية . و« أهل الذكر » أهل اللسان العربي .

وإنزال الذكر هو : إنزال الكتاب كله « الحكم والقرآن بصيغة لغوية عربية » (٦٣) .

٤ - الفرقان :

هو جزء من أم الكتاب ، أنزل على موسى وعيسى ومحمد عبارة عن الوصايا العشر . وقد جاء إلى موسى وعيسى مفصولًا عن الكتاب ، حيث إن الكتاب بالنسبة لموسى وعيسى هو التشريع فقط ، وليس التوراة والإنجيل (٦٥) . فالفرقان هو الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى ، وثبتت إلى عيسى ثم جاءت إلى محمد . وهو القاسم المشترك بين الأديان السماوية الثلاثة ، وفيه التقوى الاجتماعية « الأخلاق » ويحمل الطابع الإنساني العام (٦٥ - ٦٦) ، وهو منزل على « محمد » يوم بدر ، وهذه الوصايا هي « الصراط المستقيم » لكونها مبادئ إنسانية عامة لا تحمل طابع التغير مع الزمن (٦٧) . والفرقان جاء إلى موسى أصلًا . أما عيسى ومحمد فقد أوتيا « الحكمة » ، « الأخلاق » التي يمكن أن تأتي لأي شخص في أي زمان ومكان . فالوصايا العشر بالنسبة لعيسى ومحمد هي جزء من الحكمة . ولم يأت الصراط المستقيم بكامله إلى بقية الرسل بل أتى جزء منه إليهم كلهم (٦٨) .

وللفرقان نوعان : الفرقان العام جاء إلى موسى وعيسى ومحمد . وفرقان خاص اختص به محمد وحده (٦٨) .

٥ - القرآن والسبع والمثاني :

يطرح شحرور تحت هذا العنوان مجموعة المصطلحات التالية :

(١) **كلمات الله** : القول هو الكلام الذي له دلالات في الذهن (٧١) . والكلام هو الأصوات التي لها وجود مادي « موضوعي » . وكلام الله هو المدلولات ذاتها . وليس ما في المصحف هو عين كلام الله . فالوجود المادي « الموضوعي » ونواميسه العامة هي عين كلمات الله ، وكلمات الله هي عين الوجود ونواميسه العامة . والوجود الإلهي هو : الوجود الموضوعي خارج الوعي . وكلمات الله هي : الوجود الكوني .

ومن أجل تعليم الإنسان صاغ اللّٰه الحقيقة المطلقة وهي الوجود ونواميسه العامة والأسماء الحسنى صياغة لسانية إنسانية .

(٢) **محتويات القرآن** : يشمل الكتاب المتشابه :

كتاب السبع المثاني وهو متشابه ومثاني معًا (٧٣) .

القرآن : إذا عرف بالألف واللام فإنه يعني : القرآن العظيم والقرآن الحكيم أما إن جاء بلفظ النكرة « قرآن » فيعني « قرآن مجيد » أي جزء منه وليس كله ، والقرآن كله متشابه وهو الحق ، **ويشمل جزءين** :

- **جزءًا ثابتًا** : « قرآنًا مجيدًا » وهو القوانين العامة الناظمة للوجود كله ابتداء في الانفجار الكوني الأول حتى الساعة وهي ثابتة لا تتغير . وفي اللوح المحفوظ يوجد القانون العام الصارم للموجودات . أما التشابه هنا فهو معرفة الإنسان بالقوانين العامة الناظمة للوجود من خلال أم العلوم « الفلسفة » .

- **جزءًا متغيرًا** : وهو مأخوذ من إمام مبين يحتوي على : أحداث وقوانين الطبيعة الجزئية التي هي قابلة للتصريف ، ومحدثة وغير مكتوبة سلفًا على الإنسان ويطلق عليها « آيات اللّٰه » . وهي تسمح بإطالة العمر وقصره - مثلًا - وهي غير مبرمجة سلفًا وليست قديمة . وهذا الجزء فيه التصريف والتغيير وهو مناط التدخل الإلهي وفقًا للنواميس الكونية التي ارتضاها وقررها ، وهو مناط الدعاء . وهو مناط كل العلوم عدا « الفلسفة والتاريخ » . ويتوقف « التشابه » في « آيات اللّٰه » على نسبة تقدم المعارف الإنسانية بظواهر الطبيعة وأحداثها (٧٥) . أما الشق الثاني في هذا الجزء المتغير من القرآن فهو « أفعال الإنسان الواعية » أو ما يسمى بـ : « القصص » (٧٥) . فتتبع أفعال الإنسان المسجلة عليه يتم بعد وقوعها . و « أحسن القصص » هو تطور المعارف في النبوات والتشريع في الرسالات ، أي كيف تفاعل الإنسان مع القانون العام للوجود والقوانين الجزئية من جهة ، وكيف تفاعل مع الرسالات من جهة أخرى (٧٦) . والمراد بـ « الكتاب المبين » : « القصص » ، أما المراد بـ « كتاب مبين » فهو : ظواهر الطبيعة . و « التشابه » في القصص منسوب إلى تطور المعارف الإنسانية حول تطور التاريخ الإنساني (٧٦ - ٧٧) . فالنبوات قفزات معرفية تتراكم فتظهر الحاجة إلى قفزات تشريعية « رسالات » (٨١) .

ويتألف القرآن العظيم - وهو كتاب متشابه - من :

القانون العام : « قرآن مجيد » وهو كلمات اللّٰه القديمة التي لا تبديل لها . وهو :

القانون العام للوجود المادي الثنائي وعموده الفقري هو : التطور وتغير الصيرورة (٨٠) .

القانون الخاص الجزئي : في أحداث الطبيعة الجزئية وظواهرها وأفعال الإنسان بعد وقوعها وهو مناط التصرف والدعاء والمعرفة ، ولكنه لا يلغي القانون العام بل يعمل ضمنه وهو كلام اللّه المحدث وفيه إرادة اللّه الظرفية (٧٧) .

(٣) **أم الكتاب « الرسالة »** : ذاتية لا إعجاز فيها ، لا يصح أن نطلق على محتوياتها مصطلح « قال اللّه » ؛ لأن مضمونها - كالصلاة والصوم ليس حقيقة موضوعية موجودة خارج الوعي . فقولنا : « قال اللّه » على الأحكام يناقض قانون « قوله الحق » (٧٨) ، وهي ليست بينات في ذاتها ، وقابلة للتقليد ، وبحاجة إلى بينات من خارجها (٨٨) .

(٤) **القرآن** : هو الآيات وتصديق الرسالة (الذي بين يديه) : البينة : دليل مادي قابل للإبصار والمشاهدة (٨١) . والقرآن فقط هو : الآيات البينات ، أي الدلائل المادية التي قال الكفار عنها : إنها سحر ؛ لأنهم سمعوا كلامًا عربيًّا دون فهم محتواه والقوانين المبطنة فيه . فالسحر والمعجزة هما مشاهدة الظاهرة بالحواس دون فهم القوانين التي تحكم الظاهرة (٨٣) . فالقرآن آيات بينات بعكس أم الكتاب التي هي قابلة للفهم (٨٣ - ٨٤) ، وتأويل الآيات القرآنية النهائي هو إبصارها ، أي تحويلها من علم إخباري إلى علم نظري يدعمه العلم الحسي فيما بعد ، أو تحويل الآية مباشرة إلى علم حسي . فتأويل الآية هو : مطابقتها مع الحقيقة الموضوعية (إبصارها) أي مطابقتها مع العقل واستنتاج قانون مجرد قابل للإبصار فيما بعد (٨٥) . والقرآن كله قابل للتأويل لا للتفسير (٨٧) . وجاء الكتاب إلى محمد ناسخًا لما قبله لا مصدقًا له . وكل ما جاء قبل محمد من نبوات هي هدى للناس من قبل وليس بعد بعثة محمد (٨٩) .

(٥) **القرآن والسبع المثاني** : هما « توقيع اللّه وختم تصديقه » على مجموعة العبادات والأخلاق وقواعد السلوك الإنساني المسماة في مجموعها « كتاب اللّه » ليعلم الناس أنها من عنده . وتوقيع اللّه على الرسالة هو « القرآن والسبع المثاني » حيث جعل حقيقة الوجود تصديقًا لقواعد السلوك . فالرسالة هي : كتاب اللّه « الأحكام » . والقرآن « النبوة » صدق قواعد السلوك الإنساني (٨٩) . الرسالة فيها الذاتي وهي تفرقة بين « الحلال والحرام » في السلوك الإنساني . و « النبوة » موضوعية تفرق بين الحق والباطل « الحقيقة والوهم » في الوجود الموضوعي . ولا بد من التفرقة بين قواعد السلوك وحقيقة الوجود . وكل الأخلاق الفاضلة لا تصمد مقابل الحقيقة الموضوعية (٩٠) .

(٦) **القرآن هو الكتاب المبارك** : البركة هي التكاثر والتوالد أو الثبات . والله ثبت ولم يتغير . وبما أن القرآن حقيقة مطلقة تفهم فهمًا نسبيًا ، فإن حركة المحتوى فيه دائمة « التبديل والتغيير » . وتتولد المعلومات والنظريات الجديدة ويستوعبها النص القرآني كلها . أما الأحكام فتحمل صفة الثبات في النص والمحتوى والحركة ضمن حدودها (٩١) .

والتقوى هي اتباع الحلال وترك الحرام ، وهي في أم الكتاب لأنها سلوك إنساني وليست معرفة وجود . والقرآن فرق بين الحق والباطل وليس بين الحرام والحلال ، وليس له علاقة بالتقوى ؛ لأنه حقيقة موضوعية خارج الوعي لا تخضع لإجماع الأكثرية ولو كانوا أتقياء ، بل لقواعد البحث العلمي حتى لو كان القائمون به كلهم غير أتقياء (٩١) . وليس للقرآن أسباب نزول بعكس الأحكام وتفصيل الكتاب ، وأنزل القرآن دفعة واحدة في رمضان (٩٣) .

(٧) **اللوح المحفوظ** : هو لوحة التحكم في الكون الذي نشأ فعلًا ، وقد برمج القرآن المجيد في داخلها (٩٢) .

(٨) **الكتاب المكنون** : هو البرنامج الذي بموجبه تعمل قوانين الكون العامة كمعلومات (٩٢) .

(٩) **الإمام المبين** : فيه قوانين الطبيعة الجزئية (ظواهر الطبيعة المتغيرة) وفيه أرشفة الأحداث التاريخية بعد وقوعها (٩٢) .

(١٠) **الحديث** : مصطلح يطلق على القرآن فقط ؛ لأنه قرن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية « أحسن القصص ، القصص القرآني » بعد وقوعها (٩٥) : وسمي القرآن « حديثًا » ؛ لأن فيه أحداث الكون والتاريخ « الإنسان » والقوانين الناظمة للمادة والقوانين الناظمة للتاريخ الإنساني وربط بينهما (٩٣) . وسمي قرآنًا من مقارنة الأشياء بعضها ببعض كمحور للعملية التعليمية (٩٤) .

(١١) **الكتاب المبين** : هو القصص القرآني (٩٥ - ٩٦) .

(١٢) **السبع المثاني** : هي التي أطلق عليها مصطلح « أحسن الحديث » وهي من النبوة وفيها علوم . وهي سبع فواتح للسور كل منها آية منفصلة في ذاتها والحروف غير المكررة في الأحرف المقطعة الأخرى (٩٧ - ٩٨) . وهي الحد الأدنى لأي لغة إنسانية . وسيتم الاتصال بين كل ما هو عاقل في الكون وليس في الأرض عن طريقها في المستقبل (٩٨ - ٩٩) .

(١٣) **الفارق بين القرآن (النبوة) وأم الكتاب (الرسالة)** : « القرآن » فرق بين الحقيقة الموضوعية والوهم ، وأم الكتاب فرقت بين الحلال والحرام « السلوك الإنساني » الأول موضوعي ، شأنه شأن الوجود الموضوعي وقوانينه ، يمثل حقيقة موضوعية مطلقة خارج الوعي الإنساني ويخضع فهمه لقواعد البحث العلمي الموضوعي . وليس للشريعة والعبادات أي علاقة به ؛ لأنها ذاتية (١٠٣) . والنبوة مربوطة بالعلوم الموضوعية والتاريخية . والرسالة مرتبطة بالعلوم الاجتماعية والشرعية (١٠٤) . وأم الكتاب ذاتية لأنها قواعد سلوك إنساني مرتبطة بالإنسان ، ليس لها وجود خارج وعيه تخضع لإرادته (١٠٥) يقضي فيها الإنسان بحرية تامة ، وهي ليست كلمات اللّه ولا من نواميس الوجود وليست حقًّا . أما القرآن فلا يوجد فيه أي أحكام أو أوامر تكليفية ، بل هو مناط القدر في قانونه العام ، ومناط المعرفة الإنسانية في القوانين الجزئية ، ومناط المعرفة الإنسانية بالتاريخ (١٠٥) . وللإنسان حرية التصرف في القوانين الجزئية للطبيعة دون خروج على القانون العام (١٠٥) .

(١٤) **الروح** : هي النقلة النوعية التي أدت إلى انتقال البشر إلى إنسان . هي النفخة التي نقلت الإنسان من المملكة الحيوانية إلى كائن عاقل واع . وهي الحلقة المفقودة عند داروت . وآدم ليس هو أبو الجنس البشري بل هو أبو الجنس الإنساني . وهو واحد من بشر كثيرين وجدوا قبله ومعه (١٠٨ - ١٠٩) . فالروح « أوامر لا أحكام » ربانية ليست حقيقة مجسمة بل سلوكًا واعيًا (١٠٩) وللروح جانبان : الأمر + المعرفة (١١٠) . وسمي جبريل « روحًا » لأنه قام بمهمتين : نقل الأوامر والنواهي « أم الكتاب » ونقل الحقائق العلمية « القرآن » (١١٠) .

والروح هي : القاسم المشترك بين اللّه والإنسان ، أعطى اللّه بها للإنسان « حرية التصرف » أي الخلافة . فاللّه يقضي والإنسان يقضي (١١١) .

(١٥) **أم الكتاب** : هي كتاب اللّه ، وهي رسالة محمد ، وتشمل عدة فروع : الحدود بما فيها العبادات ، والفرقان العام والخاص (الوصايا) وأحكامًا مرحلية ، وأحكامًا ظرفية ، وتعليمات عامة إجرائية لا تدخل في الأحكام الشرعية كلباس المرأة ، وتعليمات خاصة بالنبي وزوجاته وممنوعات كالخمر وتخضع للاجتهاد - عدا الحدود والعبادات (١١٢) .

(١٦) **تفصيل الكتاب** : التفصيل نوعان : تفصيل بمعنى مجرد بيان أنواع محتويات

الكتاب ؛ لذا فإن آيات تفصيل الكتاب متشابهة أي ليست أحكامًا ولا قرآنًا . والثاني : الفصل المادي للأشياء زمانيًا أو مكانيًا ، أي فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض ووضعها في أماكن في السور (١١٤) .

فالكتاب مفصل إلى ١١٤ سورة (١١٤) . وفصلت آيات الكتاب الحكيم بعضها عن بعض ووقع بينها القرآن ؛ لأن الآيات المحكمات قابلة للتزوير وليس فيها أي إعجاز (١١٦) . والمراد بـ ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾ [الرحمن: ١- ٢] ، ليس تعليمه للآخرين ، بل وضع اسمه عليه علامة له لكي يميز . فالقرآن كله رحماني وكان من الممكن أن يكون أعجميًا ؛ لأنه موجود قبل أن يكون عربيًا ، ولأن النبي نقله إلى الناس دون تأويل ، وليس لأم الكتاب وتفصيل الكتاب وجود مسبق على إنزالهما . وآيات السبع المثاني غير عربية (١٢٠) . والمعني الثاني لتفصيل الكتاب هو : فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض فصلًا ماديًا (١٢١) .

و « تفصيل الكتاب » : آيات أوحيت من اللَّه مباشرة لا علاقة بلوح محفوظ أو إمام مبين . وهي لا تدخل في الرسالة وقد تدخل في النبوة لعدم وجود مقام آخر للنبي يغطيها (١٢٢) .

(١٧) **الرب** : الربوبية هي حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني ، وهي علاقة الرب بمخلوقاته كلها ، وهي علاقة سيطرة وملكية وسيادة لا تبديل فيها . وقوانين الربوبية هي : قوانين الفيزياء والكيمياء (١٢٣) . والإنسان خليفة اللَّه في الأرض ، يملك الأرض والسماء ويتصرف فيها ، ويتعلم قوانين الربوبية في الأشياء ليصير هو ربًا لها . فالإنسان المؤمن والكافر خليفة اللَّه في الأرض في مقام الربوبية ، وأصبح مالكًا لها مسيطرًا عليها متصرفًا بها وسيتصرف في السموات (١٢٤) .

(١٨) **الألوهية** : هي اعتراف العاقل فقط باللَّه وبتوحيده وبأوامره . والربوبية تسبق الألوهية فقبل وجود العاقل لا توجد ألوهية (١٢٤) . وغير العاقل لا يشهد للَّه بالألوهية (١٢٥) .

والرب : رب محمد وأبي لهب . ولكن « اللَّه » هو إله محمد وليس إله أبي لهب ؛ لأنه لم يعترف بألوهية وكل الرسالات جاءت من أجل الألوهية . وبذا فإن « أم الكتاب » هي : كتاب الألوهية (١٢٦ - ١٢٧) والربوبية سلطة وتملك . والألوهية طاعة من خلال القانون والأحكام ، وهما مفهومان ينعكسان في الدولة . فالدولة فيها السلطة

والتملك وامتلاك مقادير الأمور ، وفيها الطاعة والولاء عن طريق القانون (١٢٩) .

(١٩) **القضاء والقدر** : الحدث التاريخي الإنساني قضاء إنساني قبل وقوعه ، وقدر بعد وقوعه . الحدث الإنساني يدخل في عالم الممكنات قبل وقوعه وينتقل إلى عالم الحتميات بعد وقوعه . والقدر هو الوجود الحتمي للأشياء والأحداث خارج الوعي الإنساني . والقضاء هو حركة إنسانية واعية بين النفي والإثبات ضمن هذا الوجود (١٣١) . وأم الكتاب لا تنفذ إلا بشرطين : العلم بها وقبولها فهي تعاليم إلهية تدخل ضمن القضاء الإنساني وليست قوانين رحمانية موضوعية (١٣٢) . و « كلام الله » شيء وكتاب الله « أوامر الله » شيء آخر يجب عدم الخلط بينهما الأول يعني القدر « القرآن » والثاني الرسالة « أم الكتاب » .

(٢٠) **الأمي** : من ليس يهوديًا ولا نصرانيًا (١٣٩) وتعني الآن : الغوغاء (١٣٩) .

واليهود لا يؤدون الأمانات للناس ؛ لأنهم يعتبرونهم خدمًا لهم بعكس النصارى (١٤٠) ومحو الأمية هو التحول إلى اليهودية (١٤٠) والنبي محمد أمي ؛ لأنه غير يهودي ولا نصراني وجاهل بكتبهم إلا بقدر ما أوحي إليه ، ولم يكن الرسول لا يقرأ ولا يكتب . فالكتابة هي تجميع الأشياء بعضها إلى بعض لإخراج معنى مفيد « موضوع » والنبي قادر على تأليف كتاب « كتابته » والقراءة هي العملية التعليمية « تتبع المعلومات » والقدرة على استقراء نتائج منها ومقارنتها بعضها ببعض (١٤١) والنبي لم يكن أميًا قبل البعثة بكل مواضيع أم الكتاب بعكس مواضيع القرآن فكان أميًا بها كلها قبل البعثة تمامًا (١٤٢) والكتابة هي التسجيل الخطي أو الشفهي (١٤٢) وأساس التعامل بين الدول والناس هو الكتابة الشفهية (١٤٣) .

(٢١) **الفرق بين البلاغ والتبليغ والإنزال والتنزيل** : البلاغ : نقل من شخص إلى آخر دون التأكد من أن الشخص المنقول إليه البلاغ وصله الخبر . والإبلاغ هو التأكد من أن كل إنسان معني بالبلاغ قد أدرك ووعى محتوى البلاغ ومحمد بلغ فقط (١٤٨) والبلاغ هو : مجرد نشر الخبر (١٤٩) .

والتنزيل هو : عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني (١٤٩) . أما الإنزال فهو : نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المدرك إلى المدرك ، أي إدخالها مجال المعرفة الإنسانية (١٤٦) ، وفي الكتاب المكنون يوجد البرنامج العام للكون . وفي اللوح المحفوظ يوجد هذا البرنامج وهو يعمل . وفي « إمام مبين » توجد قوانين

الطبيعة الجزئية التي يتم التصرف من خلالها ، وأحداث التاريخ بعد وقوعها وعلم اللّه رياضي كمي بحت غير قابل أساسًا للإدراك الإنساني والتأويل . ولما أراد اللّه إعطاء القرآن للناس غير صيرورته بأن جعله عربيًا أي كان للقرآن وجود مسبق قبل جعله عربيًا ، ثم كانت المرحلة الثانية الإنزال ، أي « الإشهار » فالقرآن الموجود بين أيدينا ليس عين القرآن الموجود في لوح محفوظ وإمام مبين ، وليست صيغته نفس الصيغة الموجودة فيهما ، وإنما هو صورة قابلة للإدراك الإنساني « الإنزال » تم التغيير في صيرورتها حتى أصبحت مدركة ثم وصلت إلى النبي ماديًا عن طريق الوحي التنزيل ، ونقلها النبي آليًا إلى الناس . وتم جعل القرآن وإنزاله عربيًا دفعة واحدة في ليلة القدر « الإشهار » ، ثم تم تنزيله على دفعات بطريقة صوتية « الذكر » لا خطية (١٥٥) ، ثم وضعناه نحن على قرطاس وعندما نمس الآن نسخة من المصحف فإننا لا نمس القرآن ، وإنما نمس صورة منسوخة بواسطة الحبر على ورق فالذي يحس ماديًا هو الحبر والورق ويجوز – شحروريًا – للجنب والحائض والنفساء مس المصحف وتلاوته خارج الصلاة (١٥٦) .

(٢٢) **الإنزال والتنزيل لأم الكتاب وتفصيل الكتاب** : أم الكتاب ليست هي فاتحة الكتاب بل هي : أحكام أوحيت من اللّه مباشرة تخضع لأسباب النزول وللتبديل والاختلاف بين أمة وأخرى وزمن وآخر (١٥٩) واللّه أرسل تشريعات مختلفة لرسل لم يقصها على النبي لأنها كانت مرحلية وألغيت (١٥٩) وفي رسالة محمد جاءت تعليمات وألغيت فيما بعد ، أي حصل تغيير (١٦٠) وأم الكتاب من عند اللّه مباشرة بعكس القرآن وهي قابلة للتزوير والتقليد (١٦٠) وليس لها علاقة بالحق ، وليس لها علاقة بليلة القدر ، ولم تخزن عربية قبل التنزيل (١٦٠) وتسجيل الآيات المنسوخة من أم الكتاب في المصحف يرمي إلى تأكيد ذلك . فأم الكتاب وتفصيل الكتاب جاءا من العرش (أي من عند اللّه) والعرش هو الأمر والنهي . والعرش الأول هو : أمر اللّه على مولد الماء بعد الانفجار الأول وقبل تشكل العناصر المادية . والعرش الثاني هو : أمر اللّه على المجرات والسموات والأرض بعد تكونها . والعرش الثالث بعد أن تقوم الساعة ويتكون كون جديد بقوانين جديدة .

(٢٣) **الاستواء والكرسي** : الاستواء : السيطرة والاستحكام والنجاح في التذليل ، أما الكرسي فهو المعرفة الكاملة على ما يأمر وينهى ، أي العلم بالموجودات ليأمر وينهى (١٦٦) .

(٢٤) **الإنزال والتنزيل للملائكة** : التنزيل هو أن تنزل الملائكة ماديًا دون أن يراها أحد ، والإنزال يعني أن الملائكة يمكن مشاهدتها من قبل الناس وتصبح من المدركات .

وأول نبي رسول هو نوح وكانت الرسل قبله من الملائكة (١٦٧) .

(**٢٥**) **السحر والمعجزة** : السحر هو كل شيء يمكن أن يراه الإنسان في عالم المحسوسات ولا يدخل ضمن مستوى معقولاته . والمعجزة عند كل الأنبياء قبل محمد هي : تقدم في عالم المحسوس « ظاهرة طبيعية » عن عالم المعقول السائد وقت المعجزة ، ولكنها ليست بحال من الأحوال خروجًا عن قوانين الطبيعة أو خرقًا لها ، فإذن اللّٰه يدخل دائمًا ضمن قوانين الطبيعة الصارمة ، أي هي قفزة زمنية إلى الأمام في تطويع قوانين الطبيعة (١٨٥) ، أما معجزة محمد فهي القرآن نفسه بالطرح المعقول عن المدرك من المحسوس بصياغة متشابهة ، وهو ما يسمى بالتأويل المباشر ، أي مطابقة المدرك من المحسوس مع النص ، وسمي القرآن قرآنًا ، من الاستقراء وقرن أحداث الطبيعة بأحداث التاريخ (١٨٦ - ١٧٨) .

(**٢٦**) **التحدي القرآني** : الإتيان بثلاثين موضوعًا تقلد مقومات الآية القرآنية الثلاثة : ثبات الصيغة اللغوية ، وحركة المحتوى بشكل يتناسب مع معقولات القارئ العالم وأن يكون الموضوع غير تشريعي . أما التحدي بسورة واحدة فيراد به صياغة قوانين جدل الطبيعة وجدل التاريخ صياغة جدلية بحيث تفهم هذه الصياغة حسب الأزمنة المعرفية للعصر الذي تقرأ فيه (١٩٠) أما التحدي الأكبر فهو اجتماع الإنس والجن قاطبة للإتيان بمثل هذا القرآن (١٩١) .

(**٢٧**) **التشابه** : تغير المحتوى وثبات النص ونسبية الفهم (١٩١) .

(**٢٨**) **الراسخون في العلم** : هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ ويناط بهم مجتمعين التأويل المتدرج المرحلي لكل آيات القرآن حتى يفرغوا منها مع قيام الساعة (١٩٢) وهم من يحتلون الصدارة بين العلماء والفلاسفة كهيجل ونيوتن (١٩٣) .

(**٢٩**) **التأويل** : معرفة النظريات والحقائق العلمية التي يمكن للراسخين في العلم استنتاجها كل حسب تخصصه وحسب أرضيته المعرفية (١٩٤) .

(**٣٠**) **الترتيل** : هو أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض (١٩٧) .

(**٣١**) **التعضية** : قسمة ما لا ينقسم . والآية القرآنية قد تحمل فكرة متكاملة أو فقرة من موضوع متكامل (١٩٨) .

(٣٢) **مواقع النجوم** : الفواصل بين الآيات في المصحف (١٩٩) والقسم هو تقسيم الآيات (١٩٩) أي تقسيم القرآن إلى آيات مفصول بعضها عن بعض (٢٠٠) .

(٣٣) **النفس الواحدة** : خلية واحدة تكاثرت عن طريق الانقسام الذاتي حتى نضج منها البشر في مراحل ثلاث : البر البحرية ، ثم البحرية البرية ، ثم البرية « ظلمة الرحم » (٢١٠) ولم تظهر الأنثى إلا في المرحلة الأخيرة ، في عملية تصميم بعد تصميم عبر ملايين السنين (٢٠٢) .

(٣٤) **المنهج الشحروري** : النبي توفي حديثًا ، وترك الكتاب بترتيبه الحالي ، والقرآن جاء لنا ولمن بعدنا ، ليصوغ الفلاسفة نظرية المعرفة ، ويؤول العلماء آيات القرآن لتصبح ضمن المعقولات ، ومطابقة المدرك في عالم المحسوسات مع الفهم العقلاني أي مع قوانين الجدل ، وتأويل آيات الساعة والصور والبعث واليوم الآخر والجنة والنار بحيث تدخل ضمن المعقولات ، والتسليم بقابلية التأويلات للتطوير المتواصل ، وإبعاد العلماء أو رجال الدين تمامًا عن ساحة القرآن قبل فوات الأوان (٢٠٣ - ٢٠٥) .

(٣٥) **ليلة القدر** : الظلمة التالية للانفجار الكوني الأول التي حدث فيها صدور أمر رب العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين .

(٣٦) **ألف شهر** : إذا جمعت كل الأوامر الأخرى الصادرة عن رب العالمين وتألفت بعضها مع بعض ، فإن أمر إشهار القرآن خير منها جميعًا (٢٠٧) .

(٣٧) **مطلع الفجر** : حدوث الانفجار الكوني الثاني ليتشكل على أنقاضه كون جديد فيه البعث والحساب والجنة والنار (٢٠٨) .

(٣٨) **التراث العربي الإسلامي** : هو تفاعل الناس مع القرآن ابتداء من النبي والصحابة مرورًا بكل التفاسير على مر القرون . وما فعله النبي والصحابة هو الاحتمال الأول لتفاعل القرآن مع العرب ، وله قيمة تراثية أكاديمية بحتة (٢٠٩) .

(٣٩) **التسبيح** : هو الحركة الجدلية الداخلية أو النفي ونفي النفي ، أو صراع الحركة المستمرة المؤدي إلى التغير في شكل كل شيء باستمرار . والتسبيح في القرآن هو : الحركة الجدلية الداخلية لكل شيء في الوجود ، وإقرار العاقل بقانون التطور (٢٢٣) .

(٤٠) **سبحان الله** : هو مصطلح معناه إقرار العاقل بقانون التطور (٢٢٣) .

(٤١) **الله** : هو مصدر الحركة الجدلية في الأشياء كلها المؤدية إلى هلاكها المنزه عن هذه الحركة في ذاته . والخلق هو الحركة الجدلية في الأشياء التي أظهرت الكائنات

الحية بعضها من بعض وفق قانون التطور والارتقاء . ولم يخلق اللّٰه كل نوع على حدة (٢٢٧) ولم يخلق هذا الكون من العدم بل من مادة ذات طبيعة أخرى (٢٣٤) .

(٤٢) **الخلق** : هو التعميم لشيء قد تكون له سابقة وتصميم السموات والأرض وإبداعهما غير قديمين فهما حدثتا بانفجار (٢٣٥) والذي لا يسبح من الأشياء لا وجود له وتتغير الأشياء من كينونة إلى أخرى إلى أن يحدث تغيير مفاجئ في صيرورة المادة الكونية بطفرة (٢٣٦) .

(٤٣) **النفخ في الصور** : الطفرة المفاجئة بالتسارع في تغير الصيرورة (٢٣٦) .

(٤٤) **الساعة** : هي النفخة الأولى وتدل على مضي واستمرار معًا ، فالمستمر هو الوجود المادي والمضي هو : انتهاء عمل قوانين المادة السائدة (٢٣٦) ، وبذا لا أساس لعذاب القبر (٢٣٦) ، وعلامة الساعة هي وصول الإنسان إلى درجة من التطور يظن نفسه أنه أصبح ربًّا (٢٣٨) . ولا تشمل الصعقة الأولى إبليس (٢٣٩) .

(٤٥) **البعث** : هو خروج الناس من الموت إلى الحياة بكينونة مادية جديدة لا تغير في صيرورتها . والبعث خاص بالنفس التي تتوفى ، وليس للنفس التي تموت (الجسد) (٢٤٠) .

(٤٦) **الجنة والنار** : هما شيئان لن يكون لهما أي وجود إلا بعد البعث ، حيث تتشكلان على أنقاض هذا الكون بعد النفخة الأولى (٢٤١) وتعرضان في السموات والأرض الجديدة (٢٤٣) عرضًا ماديًّا (٢٤٤) .

* * *

المبحث الثاني

جدل الإنسان
(الرحمن والشيطان)

جدل الإنسان (الرحمن والشيطان) هو التناقض الجلي بين الوهم والحقيقة . ويرتبط بذلك مجموعة المفاهيم الفرعية التالية :

(١) **نظرية المعرفة الإنسانية** : فك الالتباس بين الحقيقة الموضوعية والوهم عن طريق الفلسفة والعلوم بإدراك العالم الموضوعي الرحماني « الحقيقة » على ما هو عليه (٢٥٢) .

وتعديل التصورات الموجودة في الأذهان لتطابق الأشياء الموجودة خارج الوعي (٢٥٣) .

(٢) **الرحمن** : مصطلح نقيض لمصطلح الشيطان (٢٥٤) يمثل قانون السيطرة والاستحكام والتوليد ، وبالتالي التطور في هذا الكون المادي الثنائي (٢٥٤) . والوجود المادي الثنائي يسمى في جوهره « كلمات اللّه » ، وفي ظواهره « آيات اللّه » . أما مصطلح الحكمة ، فيراد به مضمون « أم الكتاب » والتي ليست « كلمات اللّه » ولا « آيات اللّه » (٢٥٧) . وكلام اللّه غير أزلي (٢٥٨) . والروح هي : النفخة التي أعطاها اللّه للبشر لما نضج كائنًا رحمانيًا ليكون خليفة للّه في الأرض في قوانين الربوبية ، أي في القدرة على التصرف في هذا الوجود المادي أولًا ، وفي الألوهية ثانيًا أي في القدرة على التشريع (٢٥٩) .

(٣) **الشيطان** : مصطلح قرآني متشابه له معنيان متباينان . فالشيطان الفعالي ، له وجود مادي موضوعي خارج الوعي الإنساني . والشيطان الفعلاني هو الوهم في الفكر الإنساني (٢٦١) . والرحمن هو الطرف الحقيقي في الفكر الإنساني ، والشيطان هو الطرف الوهمي النقيض للرحمن المادي في الفكر الإنساني (٢٦١) ، (٢٦٢) .

(٤) **الحق** : هو الوجود الموضوعي خارج الوعي الإنساني (٢٦٣) وهو غير الصواب (٢٦٥) .

(٥) **الباطل** : الوهم والتصور الوهمي ، وهو غير الخطأ (٢٦٥) .

(٦) **الغيب والشهادة** : مفهوم مادي بحت . فالغيب أشياء وأحداث مادية موجودة أو حصلت ، ولكنها غابت عن بعض الناس أو عن كل الناس ، وهي قابلة للإدراك ، وليست فيما وراء الطبيعة (٢٦٧) . والشهادة الحضور والعلم (٢٦٧) . والغيب كله متحرك باتجاه المعرفة دائمًا (٢٦٨) .

(٧) **الفؤاد** : هو المقدمات المادية للفكر الإنساني (٢٧٠) .

(٨) **القلب** : هو مركز الفكر والإرادة في القشرة الخارجية للمخ (٢٧١) .

(٩) **الصدر** : هو رأس الإنسان (٢٧٢) والصدر : علية القوم (٢٧٣) .

(١٠) **العقل والفكر** : العقل ربط الأشياء ببعضها . والفكر تفكيك الأشياء عن بعضها (٢٧٠) .

(١١) **البشر والإنسان** : الخلق هو التقدير قبل التنفيذ . وتسوية اللّه للبشر هي خلقه البشر من مواد غير عضوية عبر عملية احتاجت إلى مئات الملايين من السنين . والبشر هو الإنسان المخلوق عبر النشوء والارتقاء قبل أنسنته بنفخة الروح (٢٨١) . والإنسان هو البشر المستأنس غير المتوحش (٢٨٤) بعد انتصابه على قدميه ونضوج جهاز صوتي خاص به (٢٨٦) وتغيير اللّه صيرورته من كائن مادي موجود إلى خليفة (٢٨٧) .

(١٢) **آدم** : هو المخلوق المتكيف مع الظروف التي يعيشها الملائم للأنسنة ، وهو ليس شخصًا واحدًا وإنما هو : الجنس الآدمي (٢٩١) .

(١٣) **التعليم بالقلم** : هو قص الأشياء عن بعضها وتهذيبها . ولكل كائن حي قلم (٢٩٢ - ٢٩٣) .

والتقليم هو : تمييز العلاقات المتداخلة التي يتكون منها الوجود عن بعضها البعض (٢٩٤) .

(١٤) **الأسماء الحسني** : هي السمات المميزة للّه . والاسم هو السمة بالنسبة لأي شيء (٢٩٨) .

١٥ - تعليم آدم الأسماء كلها : تقليد الإنسان لأصوات الحيوانات والطبيعة (٣٠٤) ،

أي السمات الصوتية المميزة لكل الأشياء المشخصة حوله (٣٠٤) . ولم يبدأ استعمال الألسن في شكلها البسيط « التجريد » في أبسط صورة إلا مع بدء الوحي للإنسان من نوح (٣٠٤) ، وتسمى هذه مرحلة آدم الأول (٣٠٥) .

(١٦) **مرحلة آدم الثاني** : هي مرحلة فعل الأمر ﴿ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ ﴾ [البقرة: ٣٣] ، بالتمييز الصوتي . وطلب الله فيها من الملائكة السجود لآدم ، في غياب آدم الذي لم يعلم بذلك أبدًا (٣٠٥ - ٣٠٦) .

(١٧) **مرحلة آدم الثالث** : هي القفزة الهائلة في نفخة الروح وهي قفزة التجريد (٣٠٥) بأن سمع آدم فعل أمر مجرد ، مثل « تب » فبدأ التجريد (٣٠٧) . والهبوط هو : الانتقال إلى مرحلة اكتمال التجريد واكتمال العلاقات المنطقية (٣١١) .

(١٨) **الاصطفاء** : تلقي شخص واحد في مرحلة آدم الثالث التجريد والعلاقة الاصطلاحية (٣١١) . وآدم الثالث هو أبو الإنسان أبو الوجود التاريخي وليس أبا البشر (٣١٢) . وكان آدم المصطفى أكثر من واحد وفي أكثر من منطقة (٣١٥) .

(١٩) **إبليس** : أحد الجان كان موجودًا على الأرض قبل آدم لا علاقة له بالملائكة ولم يقل الله له معهم : « اسجد لآدم » (٣١٣) ولم يخرج من الأرض مثله مثل آدم (٣١٣) وهو الشيطان الفعالي .

ومهمته هي : مخالفة الأمر : أما الذي وسوس لآدم فهو الشيطان الفعلاني بتحويل الحقيقة إلى وهم (٣١٤) وليس له علاقة بالحلال والحرام (٣١٤) . ومهمة الشيطان الفعالي هي : خلق ظروف موضوعية لحض الناس على مخالفة الصراط المستقيم (٣١٥) .

(٢٠) **السوأة** : هي السيئة وليست الأعضاء التناسلية (٣١٥) .

(٢١) **الإنسان القديم** : هو الإنسان الذي انقرض ؛ لأنه لم تتم عنده عملية الأنسنة بالتجريد (٣١٥) في الفترة ما بين آدم الثالث ونوح (٣١٥) .

(٢٢) **بداية الوحي** : حصل الوحي للجنس البشري من الله لأول مرة مع نوح مع اكتمال لغة مجردة بأبسط أشكالها وانتهى بمحمد حيث يعتبر القرآن قمة التجريد اللغوي (٣١٥ - ٣١٦) .

(٢٣) **النذر** : ملائكة مشخصة يراها الإنسان ويسمعها علمت الناس بين آدم ونوح العبادة لله بأبسط الصور المشخصة وهي تقديم القرابين (٣١٨) ، ولم يحرم الله قتل النفس إلا في رسالة موسى (٣١٨) ، وكانت هداية هود على أيدي الملائكة (٣٢٠) ،

وانقطعوا مع موسى حيث بعث اللّه معه هارون ، وعند عيسى ، وعند محمد (٣٣١) .

(٢٤) **نظرية المعرفة القرآنية** : وتدور حول المفاهيم التالية :

- **العقل العلمي** : خط النبوات ، تقدم المعرفة بالموجودات وظواهر الطبيعة وتسخيرها (٣٢٥) .
- **العقل الاتصالي** : خط الرسالات ، العلاقات المتحضرة (٣٢٥) .
- **العبادة** : حرية الاختيار للجن والإنس في عبادة اللّه بمفهوم التذلل والطاعة ، أو بمفهوم الكبر والأنفة والكفر (٣٢٩) .
- **القسط** : البر والإحسان أو الجور والطغيان (٣٣٠) .
- **الخطاب** : توجيه أمر أو نهي من إنسان لآخر دون معرفة موقف الآخر (٣٣١) .
- **الجدل بالتي هي أحسن** : التعبير عن المتناقضات الداخلية في العلاقات مع أهل الكتاب بشكل متصالح غير متخاصم (٣٣٣) ، ويختص بالعلاقة العقائدية (٣٣٤) .
- **الجدل التصادمي** : ويكون في العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب وبينهم وبين أنفسهم في حال الظلم (٣٣٤) في العلاقات الاجتماعية والسياسية (٣٣٤) .
- **ن والقلم** : صوت النون ، الذي لعب دورًا كبيرًا في زيادة التقليم أي التسطير (٣٣٥) أي تصنيف الأشياء حسب مواضيعها (٣٣٦) .
- **الرقم والعدد** : الرقم يعبر عن كم معرف ، والعدد عن كم غير معرف (٣٤١) .
- **القدر والمقدار** : القدر قضاء اللّه الأشياء على مبالغها ونهاياتها (٣٤٣) هو وجود الأشياء بكمها وكيفها خارج الوعي الإنساني (٣٤٣) وفيهما تكمن وظيفة الأشياء (٣٤٤) والمقدار : الكم المجرد عن الكيف (٣٤٤) فالتجريد بدأ لغويًا ثم كميًا ثم عدديًا رياضيًا (٣٤٥) .
- **الإحصاء** : هو أن نعقل الأشياء ككل (٣٤٦) والإحصاء إما كيفي تحت المجهر أو لغوي « صورة كاملة عن الشيء الموصوف ، أو كمي يأخذ صورة كاملة عن الكم المتصل « الإحصاء بواسطة الكم المنفصل » العدد (٣٤٧) .
- **العقل الرحماني** : هو السيطرة على الطبيعة بالمعرفة الرياضية واللّه يسيطر على الطبيعة ومعرفته لها الآن معرفة رياضية . ونحن نملك معرفة رياضية كلما زادت سيطرتنا على الطبيعة (٣٥٣) .

• **العقل الشيطاني** : هو جانبه الوهم والخرافة في العقل المدرك للموجودات في مقابلة الرحمن الذي هو الجانب المادي الموضوعي (٣٥٤) ، ومن عمليات الشيطان تحويل قراءة القرآن من قراءة رحمانية مادية إلى قراءة مثالية شيطانية (٣٥٤) ، وأبواب الشيطان ثلاثة هي : الخلط بين العلم والتقوى والأخلاق (٣٦٠) ، والأماني (٣٦١) ، والربط بين حدثين متتاليين لا علاقة بينهما (٣٥٤) ، والخلط بين قدرة اللّٰه ومشيئته (٣٥٥) .

• **الحسد** : أن ينظر مجموعة من الناس إلى شخص وهو يمشي فينزلق على الأرض (٣٥٥) .

• **الإرادة والمشيئة الإلهية** : مشيئة اللّٰه أنه لا مبدل لكلماته . وإرادته لا تتم بخرق الطبيعة بل تتم في حدودها (٣٥٧) .

• **ألف سنة** : مجموعة من السنين عاشها نوح منقوص منها خمسون عامًا (٣٦٨) ، والسنين هي الزمن (٣٦٩) .

• **الدائم والباقي** : الدائم مركب من نقيضين : الاستمرار والتقطع فاعله غير دائم (٣٧٠ - ٣٧١) ، والوجود المادي دائم أما اللّٰه فباقي أي باقي على ما هو عليه (٣٧٣) ، وهو محور الكون مرتبط به (٣٧٣) ، فاللّٰه هو محور الوجود المادي الذي يسيطر عليه ومربوط به (٣٧٤) .

• **الوحي وعلم اللّٰه وقضاؤه** : الوحي : هو نقل المعلومات والأوامر والنواهي عن طريق : البرمجة الذاتية والتشخيص ، وتوارد الخواطر ، والمنام ، والوحي المجرد والوحي الصوتي عن طريق السمع (٣٧٥) ، فالوحي يتم عن طريق البرمجة العضوية في الكائنات الحية والوظيفية في ظواهر الطبيعة ، أو بالوحي الفؤادي « صوت وصورة » أو عن طريق توارد الخواطر عند الأزمات وهو موجود حتى الآن ، أو عن طريق النوم الرؤيا الصادقة ، وهي موجودة حتى الآن بغض النظر عن التقوى (٣٧٧) ، والصديق هو من يصدق بدون نقاش ما يسمعه (٣٧٨) ، ويطلق على الرؤيا الصادقة لغير الأنبياء مصطلح الوفاة (٣٧٨) ، والنفس الإنسانية ، التي تتوفى ولا تموت هي مجموعة الأحاسيس والمشاعر (٣٧٩) ، فالمنام هو الوفاة (٣٧٩) ، والوفاة الدائمة عند الموت مجموع من الصور الثابتة ، والشعور الثابت تسمى حياة البرزخ وتدوم حتى البعث (٣٨٠) ، والشهداء والأنبياء لا يمرون بحياة البرزخ بل يحيون عند ربهم - وليس في الجنة - فور موتهم (٣٨٢) ، وأخيرًا « الوحي المجرد » هو إتيان جبريل بدون أن يدرك بالحواس

فيلتبس بالنبي ويسجل الآيات بشكل مباشر في دماغه . وهذا هو الوحي الذي كان يأتي إلى محمد وكان يغيب عن الوعي أثناء مجيء الوحي إليه (٣٨٣) ، فالمعلومات إما أن تأتي عن طريق الحواس ، أو تأتي إلى الدماغ مباشرة متجاوزة الحواس حالة غياب الإنسان عن الوعي (٣٨٣) ، والوحي المجرد وحي مادي يأتي من خلال قوانين موضوعية « جبريل » (٣٨٤) ، أما الوحي الصوتي فجاء إلى موسى فقط (٣٨٤) .

– علم اللَّه : علم تجريدي بحت يحمل الصفة الرياضية المتصلة والمنفصلة (٣٨٦) ويشمل علم اللَّه بالأشياء وظواهرها وحركاتها ، وعلم اللَّه بالسلوك الإنساني الواعي وبالاختيار الإنساني (٣٨٧) ، وعلم اللَّه رياضي الآن ؛ لأن الرياضة اليوم أرقى العلوم . وقد نقول مستقبلًا : إن علمه « سين » (٣٨٩) ، وهو علم مبرمج سلفًا أو علم في كلية الاحتمالات لظواهر الطبيعة الجزئية (٣٩٠) ، وعلم اللَّه بالسلوك الإنساني هو علمه بكلية الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان ، وينتقل الأمر الذي يختاره الإنسان لحظة اختياره من علم اللَّه الكلي إلى علمه المصنف (٣٩٢) .

– الإكراه : هو انخفاض الاحتمالات الممكنة للخيار الإنساني إلى الاحتمال الواحد فقط (٣٩٣) .

– قضاء اللَّه : هو الإرادة الإلهية النافذة التي لا تتأتى إلا من خلال الوجود وقوانينه الموضوعية (٣٩٥) ، وهي الواردة في القرآن ، أما الواردة في أم الكتاب بمعنى الأمر والنهي فهي مجرد موعظة ووصية . وقضاء اللَّه غير مبرم منذ الأزل وهو قابل للتغيير والتبديل (٣٩٨) ، قضاء اللَّه الذي هو أمره لا يحمل أي صفة مادية ولا أزلية (٣٩٨ - ٣٩٩) .

• **الإذن والمشيئة** : إذن اللَّه هو الإخبار عن قانون موضوعي يعمل خارج الوعي ، ويتم موضوعيًا من خلال مجموعة الشروط الموضوعية دون خرق لأي من قوانين الطبيعة (٣٩٩) ، بما في ذلك معجزات الأنبياء (٤٠١) ، أما إذن اللَّه في أم الكتاب فيعني الموافقة والإعلان (٤٠١) .

• **أما المشيئة** : « شاء اللَّه » فتحتمل الوجهين ؛ لكونها ظرفية مرتبطة بموقف الإنسان أو الموقف التاريخي (٤٠٢) ، فهي تفيد الاحتمال (٤٠٣) ، وتخص أم الكتاب التي هي أمر ظرفي قابل للتبديل وغير محدد سلفًا (٤٠٤) ، والأعمال والأرزاق والأعمار غير محددة سلفًا (٤٠٣) .

• **كتاب** : تعني في أم الكتاب أحد المواضيع التعبدية وتعني في القرآن ، مجموعة

الشروط الموضوعية التي إذا اجتمعت بعضها مع بعض تخرج منها ظاهرة موضوعية كالموت (٤١١) .

- **القدر** : هو علاقة الإنسان بكتب الطبيعة ، وهي علاقة دراسة ومعرفة (٤١٢) .
- **التشابه في القصص القرآني** : القصص القرآني هو : التفاعل الإنساني مع الوجود الإلهي والكوني بالعقيدة والتفاعل الإنساني مع التشريع بالسلوك والتشابه في القصص منسوب إلى المعرفة الإنسانية بخط تطور التاريخ (٦٧٥) .
- **التاريخ القديم** : الفترة الزمنية بين بداية الأنسنة وتشكل لغة مجردة في أبسط صورها (٦٧٥) .
- **الإنسان الحديث** : بدأ من تشكل لغة مجردة في أبسط صورها وتشكل مجتمع إنساني قادر على استقبال الوحي حتى الآن (٦٧٥) ، ويبدأ بنوح (٦٧٧) .
- **الإنسان الحديث والمعاصر** : ابتدأ ببعثة محمد ﷺ (٦٧٥) .
- **رسالة نوح** : قاصرة على التوحيد والاستغفار دون أن يكون هناك أي وصايا أخلاقية أو تعبدية (٦٨٠) ، وتحذيرهم من عذاب في الدنيا وليس في الآخرة (٦٨٠) .
- **موقف قوم نوح** : الكفر بالرسالة ، والشك والريبة في النبوة والدعوة وعدم الكفر بها (٦٨١) .
- **نبوة نوح** : تعليم البشرية ركوب المياه واجتياز الموانع المائية (٦٨١) ، والتبشير بالبينات (٦٨٦) .
- **سفينة نوح** : جسم خشبي له استدارة ، بمثابة المعدية المائية ، تعرضت لطوفان محلي عبارة عن عاصفة مطرية لم تغط الجبال في منطقتها ، غرق من لم يركبها لعدم تعلمه السباحة ، وركب فيها أهل نوح كافرهم ومؤمنهم (٦٨١ - ٦٨٤) ، بما فيهم امرأته (٦٨٤) ؛ إلا من سبق عليهم القول وهم : من لم يعثر عليهم نوح وقت وقوع الطوفان (٦٨٤) ؛ ركب فيها عدد قليل جدًّا من الناس وبعض الحيوانات فقط (٦٨٥) .
- **نار قوم نوح** : فوهة بركان في الأرض سحب تيار الماء جثث قتلى الطوفان إليها (٦٨٥) .
- **ما لم تتضمنه نبوة نوح** : أي حديث عن الساعة والبعث واليوم الآخر والجنة والنار (٦٧٨) .

● **أرذل العمر** : لا تعني الشيخوخة وإنما التوقف عن متابعة العلم واكتساب المعلومات (٦٨٩) .

● **الأراذل** : الطبقة الدنيا بدائي الرأي الذين اعتمد عليهم نوح (٦٨٩) .

● **الملأ** : الخاصة الذين كان خطاب نوح إليهم وحدهم لاحتكارهم التمايز العلمي (٦٨٩) .

● **المترفون** : أصحاب الكثرة في النعم ذوي الامتيازات (٦٩١) .

● **الأمر** : النمو والزيادة والعلامة والدهشة والتعجب والشأن وضد النهي (٦٩٠) .

● **الكهنة** : رجال الدين ولا يوجد رجال دين في الإسلام لأنه دين مدني (٦٩٤) .

● **التوحيد والشرك** : التوحيد هو التطور والشرك هو : وقف عملية التطور من حيث المعرفة ومن حيث التشريع (٦٩٦) .

وبذا فإن الأعمار غير ثابتة ويمكن إطالتها وتقصيرها بالمعرفة الإنسانية (٤١٣) ، وكل شيء في الطبيعة عبارة عن كتب ، شروط مجتمعة مع بعضها لا يمكن أن يصيب الإنسان شيء إلا من خلالها (٤١٤) ، وحياة الإنسان العضوية وأعماله وأرزاقه لا يعرفها الله مقدمًا وتسجل عند وقوعها فقط (٤١٥) .

● **العمل والفعل والصنع والكسب** : العمل هو حركة واعية يقوم بها الإنسان عامة . والفعل هو عمل معرف محدد (٤١٨) ، والله يعلم أفعال الإنسان تحديدًا عندما يقوم بها (٤١٩) ، والصالحات متغيرة مع تغير الزمان (٤١٩) ؛ لأنها عمل عام وليست فعلًا خاصًا (٤٢٠) . والصنع : نتائج عمل (٤٢٣) ، والمصانع : خزانات المياه (٤٢٤) ، والكسب هو : المردود الإيجابي للعمل (٤٢٧) .

● **خلق ، سوى ، جعل** : خلق يعني التقدير قبل التنفيذ « التصميم » والله يخلق والإنسان يخلق (٤٢٨) ، والخلق ليس هو الإيجاد من عدم (٤٢٩) ، و « سوى » تعني : إعطاء الأرض خيراتها للكافر والمؤمن على السواء (٤٢٩) ، والتسوية : تحويل المخطط المخلوق إلى شيء واقعي منفذ على أرض الحقيقة (٤٣٠) ، والاستقرار والتحكم (٤٣٠) ، والجعل : الانتقال من حالة إلى أخرى أو التغير في الصيرورة لشيء موجود فعلًا (٤٣٠) ، فالقرآن كان موجودًا فأخذت منه نسخة مترجمة إلى العربية (٤٣٠) .

● **القضاء والقدر** : القدر هو الوجود الموضوعي للأشياء وظواهرها خارج الوعي الإنساني (٤٣٣) ، والقضاء هو ظاهرة تتمثل في السلوك الإنساني الواعي القائم على

الحركة بين الأفراد (٣٤٤) ، والقضاء الإنساني متحرك دائمًا إلى أعلى ومحوره القدر والقوة المحركة له هي المعرفة (٤٣٤) .

• **الحرية** : إرادة إنسانية واعية دائمة الحركة بين النفي والإثبات في ظواهر الوجود بالمعرفة (٤٣٥) .

• **التقدمية** : هي الانتقال في الحرية كمًّا وكيفًا من درجة إلى درجة أعلى في كل نواحي الحياة (٤٣٦) .

• **الديمقراطية** : هي ممارسة الحرية من قبل مجموعة من الناس ضمن علاقات معينة مرجعية ومعرفية وأخلاقية وعرفية (٤٣٨) ، فاللّٰه حر ولكنه غير ديمقراطي (٤٣٨) ، وتقدم المعارف ينعكس على تطور التشريع بالضرورة . أما المرجع الأخلاقي الخاص بالوصايا العشر فهو ثابت لا يتطور ، بعكس المرجع الجمالي والعرفي فهما متطوران حسب الزمان والمكان . ويضاف إليها في الإسلام « حدود اللّٰه » وهي تحد من الحرية (٤٣٩) .

* * *

المبحث الثالث

مفاهيم أم الكتاب

أم الكتاب (الرسالة) ترتبط بها مجموعة المفاهيم التالية :

(١) **الاستقامة والحنيفية** : هما مناط جدل التشريع الذي يجعله صالحاً لكل زمان ومكان (٤٤٧) ، والحنف هو الميل والانحراف (٤٤٨) ، وضدها « الاستقامة » بمعنى السيطرة والعزم (٤٤٨) ، ويتولد من هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع وفي السلوك الإنساني العادي في كل مجالات الحياة في كل زمان ومكان (٤٤٩) . وطبيعة الوجود المادي كله حنيفية متغيرة (٤٤٩) .

(٢) **الحدود في التشريع** : تحريم من ورد نكاحهم في القرآن من الأقارب مع إمكانية الزيادة عليها لاعتبارات صحية واقتصادية حسب التطور المعرفي (٤٥٤) ، ومعاقبة السارق بأي عقوبة بشرط عدم الزيادة على قطع اليد (٤٥٥) ، ومعاقبة القاتل بعقوبات متنوعة حدها الأقصى الإعدام (٤٥٦) ، فالاجتهاد في نظرية العقوبات مفتوح إلى يوم الدين (٤٥٧) ، وكل تشريع حدي أو حدودي ورد من قبل رسول الله فهو مرحلي وغير ساري المفعول ، وبذا يجب السعي إلى المساواة بين الرجل والمرأة في الإرث أو حسب نسبة تحملها للأعباء الاقتصادية (٤٥٨ - ٤٥٩) ، وكل ما دون الزنى لا عقوبة عليه (٤٦٣- ٤٦٥) ، والربا مشروع بشرط ألا يزيد عن ١٠٠ ٪ سنويًا ، وأن يكون لأهل الفعاليات التجارية والصناعية والزراعية (٤٦٩) ، والخمر غير محرمة بل مطلوب اجتنابها ، فالله يقبل صلاة شاربها (٤٧٧) ، ومعظم أهل الأرض ملتزمون بحدود الله في معظم تشريعاتهم ؛ لأن الحدود يمكن استنتاج ملايين الأحكام العينية منها (٤٧٢) .

(٣) **الشريعة الإسلامية** : مصطلح خاطئ ووهمي فلا يوجد شيء اسمه الشريعة

الإسلامية ، والإسلام مبني على الحدود فقط وهو دين مدني بحت (٤٧٢) .

(٤) **الفقه الإسلامي** : فكر خاطئ لقيامه على قاعدة : لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص صريح قطعي ، ولتبنيه للمبدأ الخاطئ الخاص بالقياس على ما فعله الرسول ؛ لأن هذا قياس شاهد على غائب (٤٧٣) ، فكل ما قاله النبي في السماح والمنع مما ليس في كتاب اللّٰه هو إجراء مرحلي فقط . أما أقواله الخاصة بشرح الحدود فهي ملزمة ولكن يمكن تجاوزها زيادة ، وهو ما يسمى الطاعة المتصلة للّٰه ورسوله (٤٧٣) ، ويجوز زيادة الحد الأدنى للزكاة (٤٨٤) .

(٥) **الإسلام التشريعي** : الحدود للّٰه والتشريع للإنسان وحدود الإنسان تعتمد على نظرية الأعراف (٤٧٤) ، وهناك حالات أعطى اللّٰه جوازات سفر لتجاوز حدودها كلباس المرأة (٤٧٥) .

(٦) **التشريعات العينية** : هي شرع من قبلنا وألزمهم اللّٰه بالحكم به والتقيد به حرفيًّا (٤٧٨) .

(٧) **التشريع التجريدي** : رسالة محمد وهي حدودية ويمكن استنتاج ملايين الكتب من التشريع مختلفة عن بعضها البعض منها (٤٧٩) .

(٨) **العبادات** : تحدد صلة الإنسان باللّٰه وهي توقيفية ولا تخضع للعقل (٤٨٠) ، والزكاة مطلقة من حيث الكم والكيف في الجباية ، وربطها بالدولة كان مرحليًّا . وقد لا تجبي الدولة المسلمة زكاة من أحد (٤٨٥) ، والحج استمرارية تاريخية للعبادات القديمة (٤٨٩) ، وللصلاة أربع مستويات : صلاة الجمعة وهي مؤكدة ، ثم الصلاة الوسطى ، ثم الصلوات الخمس ، ثم النفل والتطويع (٤٩١) .

والعبادات تخص كل إنسان على حدة ولا علاقة لها بالدولة (٤٩١) ، وهي من التقوى الفردية (٤٩١) .

(٩) **الفرقان وهو الوصايا العشر** : هو التقوى الاجتماعية وهو الأخلاق المشتركة في الأديان السماوية الثلاثة (٤٩١) ، وهو الحد الأدنى من التعاليم الأخلاقية الملزمة لكل الناس . والفرقان العام خاص بالمتقين وفرقان محمد الخاص خاص بأئمة التقوى (٤٩٢ - ٤٩٣) .

(١٠) **الشرك الخفي** : الثبات على الوضع القبلي العشائري وعدم التطور والتقدم (٤٩٤) .

(١١) **الشرك بربوبية اللّٰه** : الإيمان بثبات الأشياء والمجتمعات وعدم التغير الدائم في

صيرورتها (٤٩٥) ، فالتخلف شرك ، والتقدم توحيد (٤٩٦) ، والالتزام بالمستوى العرفي القديم شرك (٥٠٣) .

(١٢) **الكفر** : تغطية وستر للحقيقة عن جهل وتجاهل معبر عنه بلسان مقال لا بلسان حال (٤٩٨) .

(١٣) **الرفض** : ظاهرة في أي مجتمع تسبق تقديم البديل (٤٩٩) .

(١٤) **المسلمون الآن** : أمة مشركة في وضع سكوني متخلف « شرك خفي » ، قانوني ومعرفي ، تطبق قوانين بالية مطلقة ، و « شرك ظاهر » ، حرم مشرعوها كثيرًا مما أحل اللّٰه تحريمًا دائمًا غير ظرفي (٥٠١) .

(١٥) **النفس البشرية** : الموجود الحي الفسيولوجي الذي له جهاز تنفس (٥٠٤) .

(١٦) **النفس الإنسانية** : النفس المليئة بمشاعر الفجور والتقوى (٥٠٥) .

(١٧) **قتل الأولاد** : يراد به الإجهاض من بعد الحمل وهو حلال إلا إذا كان سببه الإملاق (٥٠٧) .

(١٨) **الفواحش** : العلاقات الجنسية حصرًا (٥٠٨) ، فأي علاقة بين رجل وامرأة لا تصل إلى الجماع الجنسي ليست فاحشة (٥٠٩) ، والفاحشة الظاهرة هي الزنى واللواط ونكاح المحارم ، أما الفاحشة الباطنة فهي لواط الرجل بزوجته (٥٠٩) .

(١٩) **النشوز** : الشذوذ الجنسي (٥١٠) .

(٢٠) **التقوى** : التقوى الفردية ومنها العبادات ، والتقوى الاجتماعية الأخلاق ، والتقوى التشريعية التي هي الالتزام بالقانون ضمن حدود اللّٰه (٥١٧) .

(٢١) **الصراط المستقيم** : الالتزام بالوصايا مع إمكانية شرب الخمر وأكل لحم الخنزير (٥١٨) .

(٢٢) **الإنسان المسلم** : الإنسان ذو الضمير الحي الحامل للصفة الموضوعية في التفكير (٥١٢) ، بصرف النظر عن موقفه من العبادات (٥٢٠) .

(٢٣) **الأعراف** : مجموعة العادات والتقاليد الاجتماعية الناشئة عن بنية اقتصادية وبيئة المناخ والتضاريس (٥٢١) ، وهي متطورة .

(٢٤) **الأخلاق** : قانون روحي اجتماعي يربط بين الإنسان جاء في الفرقان وهو سائد لدى شعوب الأرض حتى الآن (٥٢٢) ، ويشكل مع الأعراف أساس الحياة

الاجتماعية في المجتمع الإسلامي (٥٢٣) .

(٢٥) **المتقون** : هم الملتزمون بالفرقان العام (٥٢٤) .

(٢٦) **أئمة المتقين** : هم الملتزمون بالفرقان العام علاوة على فرقان محمد غير الملزم للمتقين (٥٢٤) .

(٢٧) **عباد الرحمن** : هم أئمة المتقين المركزين على الجانب المادي في نظرتهم للحياة فالرحمن هو اسم الربوبية للكون المادي الثنائي (٥٢٥) ، وآيات الربوبية هي ظواهر الطبيعة (٥٢٥) .

(٢٨) **أئمة المتقين في فرقان محمد** : هم أئمة العلم المادي (٥٢٦).

(٢٩) **مفاهيم خاصة بالمعروف والمنكر وتعليمات** ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ﴾ :

أ – **المنكر** : الجهل وعدم المعرفة والمفاجأة ، أو إنكار الشيء عن سابق معرفة (٥٢٧) ، وهو ما نكره الناس ثم استنكروه اجتماعيًا أي أصبح مستهجنًا غير مألوف للذوق الاجتماعي .

ب – **المعروف** : هو ما عرفه الناس ثم تعارفوا عليه فأصبح مألوفًا للذوق الاجتماعي (٥٢٨) ، وهو مفهوم متغير حسب الزمان والمكان . وكل أحاديث الرسول الخاصة بالأعراف غير ملزمة (٥٢٨) .

فالعلاقات الأسرية وعلاقة الزوج بزوجه ولباس المرأة والرجل لا علاقة لها بالحلال والحرام ، وتحكمها الأعراف السائدة في كل زمان وفي كل مكان على حدة (٥٣٠ – ٥٣١) .

جـ – **التعليمات للنبي** : تعليمات جاءت للنبي لمرحلة تاريخية معينة ، أو جاءت لأن التقيد بها فيه مصلحة للناس ، ولكن لا ثواب عليها ولا عقاب (٥٣٣) . وكل الآيات الإخبارية تعليمية بحتة ومنها جهاد الكفار والمنافقين (٥٣٦) .

د – **وضع الحمل** : الولادة أو الإجهاض (٥٣٩) .

هـ – **العدة** : الولادة أو الإجهاض أو التأكد طبيًا من عدم الحمل (٥٣٩) .

* * *

المبحث الرابع

مفاهيم السنَّة

ترتبط السنة بالمفاهيم التالية :

(١) **السنَّة هي** : اليسر والجريان بسهولة (٥٤٩) ، وهي اجتهاد الرسول لعصره فقط (٥٤٩) ، وهي الجانب الإنساني من الإسلام « الاجتهاد » (٥٧١) .

(٢) **سنة النبوة** : تعليمات خاصة بالنبي أو إرشادات لا طاعة علينا فيها (٥٥٠) .

(٣) **سنة الرسالة** : أحكام وتعليمات لها علاقة بالحلال والحرام خاصة بالطاعة المتصلة للحد الأعلى الذي وضعه الرسول لحالات وردت في أم الكتاب بالتحرك بين ذلك الحد وبين الحد الأدنى الذي وضعه الله (٥٥٠ - ٥٥١) ، مع إخضاع تعريف الرسول للحد الأعلى لعقوبات الجرائم للظروف الموضوعية حسب الزمان والمكان (٥٥٢) . أما الطاعة المنفصلة فخاصة بصيغة ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [النساء : ٥٩] وهي قاصرة على حياة النبي وتنتهي بعد مماته (٥٥٢) .

(٤) **حنف السنة النبوية** : أن يختلف المسلمون في وضع حدود إنسانية حسب الزمان والمكان بالحنف ضمن حدود الله وفي وضع حدود حنيفية للأمور (٥٥٣ - ٥٥٤) .

(٥) **السنة النبوية** : هي قاموس ثورة إسلامية لها شروط ثلاثة : القدر الظروف الموضوعية التي تسمح بتغيير ثوري ، ووعي القدر (وعي هذه الظروف ، المعرفة) والقضاء الواعي (تشكيل الأداة الثورية) ، (ص ٥٥٥ - ٥٥٦) .

(٦) **أحاديث الرسالة** : أحاديث بعضها ملزمة بالنص والمضمون معًا وهي متعلقة بالصراط المستقيم (٥٧١) .

(٧) **أحاديث تعاريف** : والإلزام فيها هو التعريف لا عين التعريف أي أن تعرف السارق قبل قطع يده لأن النبي عرفه (٥٧١) .

(٨) **أحاديث مرحلية** : كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود التي لم يرد نص فيها في الكتاب (٥٧٢) .

(٩) **أحاديث موضوعية** : أحاديث الغيبيات التي لا تنطبق على القرآن كعذاب القبر واعتبار الروح سر الحياة . ولا يؤخذ بهذه الأحاديث (٥٧٢) .

* * *

المبحث الخامس

مفاهيم الفقه الجديد

(١) الفقه الإسلامي الموروث :

فقه يقوم على تشريعات عينية ، محور خطئه وأزمته هو عدم الاجتهاد مع النص (٥٧٩) .

(٢) أم الكتاب :

هي رسالة محمد المفهومة في نطاق مفهوم الحدود « الرياضيات » والتحليل الرياضي الذي وضعه نيوتن في القرن السابع عشر ، وتدخل ضمنها معظم التشريعات المعاصرة لأهل الأرض ؛ لأنه يمكن استنباط ملايين الكتب في التشريع من « أم التشريع » (٥٧٩) .

(٣) الإجماع :

هو إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم (٥٨٢) ، الخاص بحالة معينة في زمان ومكان معين (٧٣) .

(٤) الفقه الجديد في موضوع المرأة :

ويشمل ما يلي :

(أ) **تحرير المرأة** : عملية وضعت أسسها فقط في « الكتاب » على أن تتم مع سياق الزمن التاريخي ، ولم تتم بشكل قاطع أيام النبي بل بدأت فقط (٥٤٩) .

(ب) **تعدد الزوجات** : أربع من حيث (حدود الكم) ، الأولى ثيب أو بكر من حيث (حدود الكيف) والثلاث الأخريات أرامل ذوات أيتام يأخذهن الزوج

بأولادهن ، وعليه العدل بين أولاده وأولادهن ، ولا يلزمه العدل بين زوجته الأولى والزوجات الأخريات (٥٩٨ - ٦٠٠) ، ولا صداق للزوجة الأرملة (٦٠٠) .

(جـ) **الإرث** : آياته حدودية لا حدية ، ويرتبط نصيب المرأة فيه بالمشاركة في المسؤولية المالية للأسرة والظروف التاريخية (٦٠١ - ٦٠٢) .

(د) **غض البصر** : لم يأمرنا اللّٰه به ، بل أمرنا بعدم النظر في لطف وطراوة إلى أحد في وضع لا يحب النظر فيه إليه ، حسب أعراف الزمان والمكان (٦٠٤ - ٦٠٥) .

(هـ) **جسد المرأة** : زينة كله ، وهو قسمان : قسم ظاهر بالخلق هو الزينة الظاهرة أي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق ، وقسم غير ظاهر بالخلق (الزينة المخفية) وهو الجيوب أي المواضع التي لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي : ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين فقط (٦٠٨) .

(و) **لباس المرأة** : تغطية الجيوب الخمسة المذكورة أمام غير المحارم . ولها أن تظهر عارية مقامًا تمامًا أمام الزوج والأب ووالد الزوج وابن الزوج وابن الأخ وابن الأخت (٦٠٧) وأولادهم وأحفادهم (٦١٠) ، وغير ذوي المآرب (٦١١) ، والطفل الذي لا يعرف معنى العيب (٦١٢) .

(ز) **النساء** : جمع نسيء لا جمع امرأة أي المستجد « المتأخر » ، و « نساؤهن » تعني : « أبناؤهم وأبناء أبنائهم » (٦٠٩) .

(ح) **العورة** : ما يستحي المرء من إظهاره كالصلع ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بالحلال والحرام (٦١١) ، وهي متغيرة حسب الزمان والمكان (٦١٢) .

(ط) **ضرب المرأة بالأرجل لإظهار زينتها المخفية** : العمل والسعي بشكل يظهر جيوبها . فعمل المرأة بأي مهنة حلال عدا العمل عارضة عارية . ورقص المرأة حلال ما لم تظهر جيوبها (٦١٣) .

(ي) **اللباس الخارجي للمرأة** : أي زيادة في الملبس عن تغطية الجيوب حسب الظروف الجوية والاجتماعية السائدة بشرط عدم تغطية الوجه والكفين ، ولا ثواب على اللبس الخارجي ولا عقاب على تركه (٦١٤ - ٦١٥) .

(ك) **القواعد من النساء** : النساء اللاتي أقعدن بسبب المرض بغض النظر عن السن بحيث جعلهن المرض لا يرجون النكاح (٦١٥) .

(ل) **لباس القواعد من النساء** : التجرد من الثياب بشرط ألا يكون القصد إبراز الجيوب (٦١٦) .

(م) **القواعد الأسرية** : للرجل أو للمرأة حسب ميزان القوة الفيزيائية والقوة المالية والاقتصادية بينهما (٦٢٠) .

(ن) **الضرب الأسري** : اتخاذ موقف حازم علني من الرجل تجاه المرأة أو العكس بحيث يمنع أحدهما الآخر من النشوز الاجتماعي (الشذوذ الجنسي) (٦٢٢) .

(س) **عقدة النكاح** : العصمة بيد الرجل أو المرأة . ويمكن تضمين عقد النكاح ما تريده المرأة . فالعقد شريعة المتعاقدين . وإذا بلغت الفتاة السن القانونية فتتزوج بنفسها بدون موافقة ولي الأمر (٦٢٦) .

(ع) **بلوغ الكتاب أجله** : يراد به في النكاح الإسلامي : الإيجاب والقبول والشهود والصداق (٦٢٦) .

(ف) **الطلاق** : حق للمرأة والرجل المسلمين على حد سواء . وهو أنواع : « طلاق شفهي » يعتبر لغوًا ولا يترتب عليه شيء ، فالطلاق يتم عن طريق القضاء حصرًا وإلا كان طلاقًا تعسفيًا . وطلاق المرأة للرجل يمكن للرجل رفضه إن كانت حاملًا . أما طلاق الرجل للمرأة فهو ردي أو نهائي (٦٢٦ - ٦٢٧) ، و « الطلاق الكامل » من الرجل للمرأة لا يجوز رده إلا بعد نكاح الزوجة لزوج آخر (٦٢٧) .

(ص) **العلاقة بين الرجل والمرأة** : كل ما هو دون الجماع الجنسي المباشر بين أي رجل أو امرأة بدون عقد نكاح فهو خارج الحلال والحرام يخضع لأعراف الزمان والمكان . أما الزنى فإن كان في الخفاء فأمره إلى الله ولا يحق المعاقبة عليه ، وإن كان علانية فالعقوبة مائة جلدة فقط (٦٢٨ - ٦٢٩) .

(٥) القرآن :

ويشمل - شحروريًا - المفاهيم التالية :

(أ) **الغرائز** : رغبات غير واعية وهي ذات منشأ فسيولوجي بحت كغريزة الطعام (٦٣٧) .

(ب) **الشهوات** : رغبات واعية موجودة في الإنسان بعد الأنسنة لها بداية تاريخية معرفية واجتماعية (٦٣٧) .

(جـ) **المتاع** : أشياء ينتفع بها الإنسان ضمن فترة من الزمن ويرغب في اقتنائها . بعكس الحيوان ، لا يوجد عنده متاع ولا متعة (٦٣٩) .

(د) **النساء** : يراد بها المتأخرات من المتاع « الأشياء » ، وتعني في المصطلح الحديث « الموضة » (٦٤٣) .

(هـ) **البنون** : اللزوم والإقامة (٦٤٤) ، أي الأبنية والأموال غير المنقولة (٦٤٤) .

(و) **القناطير المقنطرة من الذهب والفضة** : العدد الكبير من الحلي من الذهب والفضة على شكل منحنيات كالقناطر الخيرية (٦٤٤ - ٦٤٥) .

(ز) **نساؤكم حرث لكم** : أي الأشياء المستجدة المادية التي يحبها الناس ، ويجب أن يكسبوها ويجمعوها ويستعملوها متى شاؤوا وكيف شاؤوا (٦٤٦) . والحرث هو : الحوافز المادية في الجمع والكسب (٦٤٧) .

(ح) **الرجس من الأوثان** : نحت الأوثان في أماكن العبادة فقط (٦٧٠) .

(ط) **الجمال في الفرقان** : يشمل جمال الجزء ، وجمال الكل ، الأول يعني استحالة عدم تغير المعنى لو أبدلنا أي كلمة بأي كلمة أخرى في اللغة ، والثاني يظهر في الصياغة المتشابهة القابلة للتأويل حسب الأرضية المعرفية للقارئ والمرحلة التي تتم فيها القراءة .

(ي) **الفارق بين جمال القرآن وجمال الأعمال الأخرى** : جمع القرآن للصيغة العلمية والأدبية ، واقتصار أي عمل آخر على النظم العملي أو النظم الأدبي فقط (٦٧٢) .

(ك) **الجهر في الدعوة** : أن يكون الداعي لطيفًا جدًّا وبدون أي فظاظة (٦٩٧) .

(أ /١) **إكمال الدين الإسلامي** : هو اختتام التشريع الإلهي بنزول قوله : ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾ [المائدة : ٣] ، وبدء التشريع الإنساني ضمن حدود الله (٦٩٧) .

(ب/١) **الأنبياء والرسل** : الأنبياء هم دعاة التطور والتقدم . والرسل : هم دعاة التشريع (٦٩٧) .

والأحقاف : مكان مرتفع قطنه قوم هود وهم : إرم ، وأقاموا فيه مصانع ، أي حفر لتجميع مياه المطر (٦٩٩ - ٧٠٠) .

(جـ/١) **نبوة شعيب** : أول نبوة جاء فيها ذكر لليوم الآخر (٧٠٣) .

(د/١) **الزبور** : كتاب نبوة فقط ليس فيه أي رسالة (٧٠٩) ، والقرآن في زبر الأولين لأنه كله معلومات ليس فيه أي رسالة (٧٠٩) .

(هـ/١) **الكتاب** : هو الرسالة أي المجموعة الكاملة من التشريعات وبدأ بموسى (٧٠٧) .

(و/١) **عدد الأنبياء** : أربعة وعشرون نبيًا أولهم نوح وآخرهم محمد (٧٠٦) ، وأحد عشر واحدًا منهم ليسوا رسلًا : إسحاق ويعقوب وهارون وإدريس وزكريا ويحيى وداود وسليمان وذو الكفل واليسع وأيوب (٧٠٦ - ٧٠٨) .

(٦) تعريف الدين الإسلامي :

« الدين » هو ما دان به الإنسان لله في خروجه من المملكة الحيوانية وما لزم به طاعته ، و « الإسلامي » أي سهل الانقياد . ولم يطلب الله منا الاستسلام له دون قيد ولا شرط (٧١٧) .

(٧) مركبات الدين الإسلامي :

يحوي الدين الإسلامي صفتين : الاستقامة والحنيفية ، وله ثلاث مركبات هي : الحق والتشريع ، والأخلاق ، والعبادات ، والأعراف (٧١٧) .

(٨) الاستقامة والحنيفية في مركبات الدين الإسلامي :

وتشمل المفاهيم التالية :

أ - **الدين الحق** : دين الوجود الموضوعي خارج الذات الإنسانية (الكون) ، ويحتوي على القوانين العامة الناظمة للموجود الموضوعي ولحركة تطور التاريخ (٧١٨) ، والمستقيم فيه هو النص والمتغير الحنيف هو الفهم الإنساني النسبي (٧١٨) .

ب - **دين الأخلاق** : القيم الإنسانية وهو دين السلوك الإنساني وهو مستقيم في محتواه ومتغير في طرق التعبير عنه وبحاجة إلى قوة تدعمه (٧١٨) .

جـ - **التشريع** : الاستقامة في حدود التشريع وليس عين التشريع . والعبادات من الحدود (٧١٨) .

د - **الأعراف** : هي حدود الناس وترتبط حنيفية التشريع بها (٧١٨) .

هـ - **التقوى** : لا يوجد في النبوة أي تقوى ، فهي قاصرة على « أم الكتاب » وهي ثلاثة أنواع :

(أ) **التقوى الفردية** : الالتزام بالعبادات فيما عدا الزكاة . ولا تعود بنفع إلا على صاحبها فقط (٧١٩) .

(ب) **التقوى الاجتماعية** : الالتزام من جانب المسلم بالوصايا العشر في علاقته مع الناس قاطبة ، وبالزكاة في علاقته مع مجتمعه (٧٢٠) .

(جـ) **التقوى التشريعية** : التزام المسلم بالتشريع ضمن حدود اللّٰه وبالأعراف ضمن حدود التشريع ، وحقه في المطالبة بتغيير التشريعات والأعراف ، وتغييرها فعلًا إذا أصبحت معيقة للتطور الذي هو العمود الفقري للتوحيد ، ولا يصدر أي تشريع إلا بموافقة أكثرية الناس عليه « الإجماع » (٧١٩) .

(٩) فصل الدين عن الدولة :

وارد بالنسبة للعبادات حيث فصلها النبي بنفسه (٧٢٠ - ٧٢١) .

أما فصل بقية الدين عن الدولة فغير وارد لأنه يحول الدولة إلى لا شيء . والمراد بعدم فصل الدين عن الدولة أن تتولى الدولة رعاية البحث العلمي المادي ، وتطور التشريع ، وتهتم بالفرقان وبالجمال (٧٢٠) .

(١٠) الصابئون :

من خرج عن الأديان السماوية الثلاثة ولكنه يؤمن باللّٰه واليوم الآخر من أتباع كل أديان الأرض وسيدخلون الجنة (٧٢١ - ٧٢٢) .

(١١) حراسة الحدود :

إزالة التعدي على حدود اللّٰه مسؤولية اللّٰه فقط ، أما التشريع الإنساني « حدود الناس » فمسؤولية رفع التعدي عليها تقع على كاهل الناس أنفسهم وليس اللّٰه (٧٢٣) ، فاللّٰه يحرس حدوده والناس تحرس حدودها (٧٢٣) .

(١٢) مرتكزات دستور الدولة الإسلامية :

عدم الوقوع في خطأ المناداة بأن دستور الدولة هو الإسلام ، أو المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية (٧٢٤) ، ولا بد من النص في دستور الدولة الإسلامية المنشودة على قيامها على قانون التسبيح والبينات المادية ، مع إلزامها بوضع منهج تربوي قائم على الفرقان ، وكفالة الحد الأدنى من ممارسة العبادات للمسلمين وغيرهم . والنص على أن الدولة الإسلامية دولة ديمقراطية متعددة الأحزاب لاحتياج التشريع الإسلامي إلى بينات مادية ، ولإجماع أكثرية الناس على التشريع ، والنظر إلى مصطلح الخليفة ورجال الدين والفقهاء والمفتي والإمام على أنها ألقاب تاريخية (٧٢٥) .

(١٣) التخلف :

نوعان : تخلف نسبي عام للإنسانية جمعاء وهو تخلف المعقولات عن المحسوسات وهو ما يسمى بالغيب الكلي . وتسير البشرية باتجاه مقارب لإلغاء هذا التخلف (٧٢٨) وتخلف نسبي خاص بمجموعة من الناس بتخلف معقولاتهم عن محسوسات غيرهم ، وعلاجه ترسيخ منهج الفكر العلمي المادي (٧٢٩) .

* * *

الفَصِلُ الثَّالِثُ

أساليب العبث بالمفاهيم

مقصود هذا الفصل هو بيان أهم الأساليب التي لجأ إليها شحرور في بث حقل الألغام المفاهيمي الذي رسمنا صورة قلمية له في الفصل الثاني من هذه الدراسة ، كركيزة لا غنى لأي باحث عن رصدها للتمكن من تفكيك مثل تلك الحقول والتعامل معها . وسنكتفي في رصد هذه الأساليب بالإشارة إلى مجموعة من المواضع التي استخدمت فيها فحسب ، وليس إلى حصر تلك المواطن ، بحكم أن غاية هذه الدراسة ليست الرد التفصيلي بقدر ما هي توظيف دراسة شحرور في تمرين عملي منهجي على كيفية رصد تزييف المفاهيم ليس في تلك الدراسة وحدها ، بل في أي دراسة مماثلة أخرى ، إيمانًا بأن رصد هذه الأساليب يساعد بذاته من يقرأ هذه الكتب على كشف التزييف بنفسه دون أن نضع نحن يده عليه في كل موضع بالضرورة (*) .

* * *

(*) ثمة اعتبار عملي يحتم علينا عدم رصد مواطن استخدام شحرور لكل أسلوب من أساليب العبث بالمفاهيم على سبيل الحصر ، هو أن دراسته كلها « حقل ألغام مفاهيمي » بحيث أن الأستاذ يوسف الصيداوي كتب قرابة مائة صفحة في رصد الأخطاء اللغوية فقط الواردة في الصفحات العشر الأولى من كتاب شحرور الذي تدور حوله هذه الدراسة ، الواقع في قرابة سبعمائة صفحة ، انظر : يوسف الصيداوي ، بيضة الديك ، (ص ١١ - ١٠٠) .

آلية زخرف القول

المراد بهذه الآلية هو سعي من يبث حقل ألغام مفاهيمي إلى تغليفه بإطار يظهره على النقيض من حقيقته تمامًا ، بما يحقق فعالية الحق والتغرير لدخوله . وأول من استخدم هذا الأسلوب هو الشيطان بدخوله إلى آدم من مدخل : ﴿ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ [طه : ١٢٠] .

وتمثلت أساليب شحرور في استخدام هذه الآلية فيما يلي :

(١) التأكيد على أنه وإن كان مهندسًا تربى في دبلن وموسكو فإنه استند على أناس يتقنون فقه اللغة العربية ، واستقى أسرارها من أمهات الكتب ، ومن صديق جمع بين فقه اللغة والتخصص في اللسانيات الحديثة ، شاركه في كل صغيرة وكبيرة تتصل بالقضايا اللغوية التي أثارها في كتابه (١) ، مع الإشارة إلى اعتماد الدراسة على مسح عام لخصائص اللسان العربي ، والاطلاع على أحدث ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة ، وسرد أسماء أناس لا يشك في إمامتهم في علوم اللغة العربية مثل : أبي علي الفارسي ، وابن جني ، والجرجاني (٢) .

(٢) تغليف الكتاب بمقدمة بقلم صديقه اللغوي ، فريد عصره « جعفر دك الباب » ، وختم الكتاب بكتاب لدك الباب أيضًا مع استخدام قاعدة « زخرف القول » في انتقاء العناوين . فالمقدمة بعنوان : « **المنهج اللغوي في الكتاب** » ، والكتاب الذي يداري به ظهر حقل الألغام الشحروري يحمل عنوان : « **أسرار اللسان العربي** » ،

(١) شحرور ١٩٩٢م (ص ٤٦ – ٤٨) .

(٢) شحرور ١٩٩٢م (ص ٤٤) .

وعنوان الفصل الأول : « **اللسان العربي المبين** » وعنوان ما بعد الخاتمة فيه : « **الوجيز في المنهج المعين على كشف أسرار اللسان العربي المبين** » . ويخدم تذييل كتاب شحرور بهذا الكتاب هدفين : الإيهام باستناد شحرور على منهج لغوي صارم يقوم على « أسرار » غابت عن غيره ، والتعمية على حقيقة أن كتاب شحرور على مدى السبعمائة صفحة التي احتواها خال من أي توثيق ، ومن أي إشارة إلى مصادره وكونه بدون ثبت مصادر إطلاقًا . ويجيء كتاب دك الباب محتويًا على هوامش لفصوله ، وعلى ثبت لمصادره احتوى على كتب قيمة في فقه اللغة العربية ، ليظن القارئ أن هذه هي المصادر التي اعتمد عليها شحرور في نسج « شاله المفاهيمي الوهمي » (١) .

(٣) التركيز على إيهام القارئ بأن هدف الدراسة هو إثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وأنها تنطلق من إعجاز القرآن وصلاحيته لكل زمان ومكان ، وأن غايتها هي تدارك افتقار كل من سبق مؤلفها - وظهيره دك الباب - في الكتابة في علوم القرآن إلى المنهجية العلمية ، وطرح بديل يخرج الأمة الإسلامية من الدرك الأسفل من التخلف الذي أوقعها الفقه الموروث المنسوب إلى الإسلام فيه . ويؤكد شحرور في كتابه وفي خاتمته أنه ضحى هو وأستاذه - دك الباب - بزهرة شبابهما لتحقيق هذا الهدف النبيل « ليدلا الأمة الإسلامية على جنة الخلد وملك لا يبلى » يجعل الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان « حيث يزعم أنه أعد هذا الكتاب - حقل الألغام - خلال ربع قرن من الدراسة ، وأمضى صديقه عشرين سنة لكشف أسرار اللسان العربي » التي لولاها ما تمكن هو من تأليف كتابه المعجزة (٢) . ولذا فإننا قد نشير إلى الآراء الواردة في ذلك الكتاب على أنها آراء شحرور تارة ، أو على أنها آراء شحرور ودك الباب معًا استرشادًا بما صرح به كلاهما .

* * *

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٧٤٠ - ٨٢١) .

(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٩ - ٣٤ ، ٤٦ - ٤٨ ، ٧١٣ - ٧١٤ ، ٧٣٠ - ٧٣١) .

المبحث الثاني

آلية سبي حرائر اللغة

المراد بهذه الآلية هو العبث بأصول اللسان العربي بشكل خفي ، للتوصل من خلال ذلك إلى العبث بالمفاهيم ، مع ارتداء مسوح التعبد في محراب اللغة العربية ، في بناء نسق مفاهيمي عموده الفقري هو استخراج درر أسراره التي لم تظهر لأحد لا قبل الإسلام ولا بعده ، من قبل « شحرور وأستاذه في اللغة العربية » . وفيما يلي بيان للأساليب التي طبق بها شحرور - دك الباب ، هذه الآلية :

أولا : التلاعب بقاعدتي الترادف والعطف :

يتمثل النهج الذي سار عليه شحرور وأستاذه في هذا الصدد في انتهاك حرمة هاتين القاعدتين ثم توظيفهما ، على النحو التالي :

● **الإلحاح على أنه « لا ترادف في اللغة العربية وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة » ، والتدليس لمحاولة تمرير هذا الزعم** : وتمثل ذلك الإلحاح في جعل هذه المقولة قطب الرحى في الكتيب الذي ذيل به دك الباب كتاب شحرور ، وفي المقدمة التي كتبها له ، وكذا في المقدمة التي كتبها شحرور لكتابه ، وتصويرها على أنها محور أسرار اللسان العربي ، وأنها الأداة الأم التي أدى اكتشافهما لها إلى الوصول إلى نتائج « جديدة وأصيلة » (١) . وأما التدليس فكان طريق شحرور إليه هو الاكتفاء في مقدمته بقوله : تعرفت عن طريق الدكتور جعفر على آراء الفراء وآراء أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني وآراء عبد القاهر الجرجاني ، وأدركت أن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف وأن المترادفان ليست

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ١٩ - ٢٧ ، ٨١١ - ٨١٩) .

أكثر من خدعة [1] ، ولم يعد أبدًا طيلة الدراسة إلى سوق أي دليل على ذلك بل اعتبره قاعدة مسلمة يستخدم نصلها في تفتيت الشيء الواحد كما يشاء كما سنبين لاحقًا . ولم يزد دك الباب في تعرضه المباشر لهذه القاعدة على الزعم بأن المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية المأخوذ عن أبي علي الفارسي وابن جني والجرجاني يقوم على إنكار الترادف وأن فهم أسرار الإعجاز العلمي للقرآن رهن بـ « إنكار ظاهرة الترادف والبحث عن الفروق الدقيقة بين ما يظن أنه من المترادفات » [2] ، كما أكد دك الباب ذلك بتفصيل يتيم في تقديمه سنقتبسه برمته : أنكر ابن فارس ظاهرة الترادف في العربية لذا اختار - شحرور - معجم مقاييس اللغة لابن فارس واعتمده مرجعًا هامًّا يستند إليه في تحديد فروق معاني الألفاظ التي بحث فيها ؛ لأن ابن فارس تلميذ ثعلب وقد أخذ برأي أستاذه حول التباين بين اسم الذات واسم الصفة ، وعبارة ثعلب مشهورة « ما يظن في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من المتباينات » [3] ، ثم قال : لقد استند الباحث - شحرور - إلى إنكار ظاهرة الترادف في العربية ، متابعًا في ذلك عددًا من كبار علماء العربية « ومنهم ثعلب وابن فارس وأبو علي الفارسي » ؛ لذا رفض الباحث القولة السائدة التي ترى أن لفظتي « الكتاب » و « القرآن » ، مترادفتان وأكد تباينهما وعدم ترادفهما انطلاقًا من فهمه لأسرار اللسان العربي [4] .

فلننظر إلى ما تحت هذه الرغوة للوصول إلى اللبن الصريح لنضع أيدينا على مواطن التلاعب بالتدقيق في صحة الدعوى :

● **الوضع الحقيقي لمسألة الترادف** : الأصل في اللغة أن يكون للمعنى الواحد لفظ واحد يعبر عنه ، ولكن عوامل شتى أدت في كل اللغات إلى إمكانية أن يكون للمعنى الواحد لفظان أو أكثر . وينقسم علماء اللغة العربية إلى فريقين بخصوص هذه المسألة : فريق يسلم بوجوده من أمثال سيبويه وابن يعيش ، ويرى هذا الفريق أن كل المترادفات أسماء لمسمى واحد ، ومن ذلك قول أبي العلاء المعري : « الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسمًا » [5] . وفريق يرى أن المترادفات صفات لمسمى واحد ، وهذا الفريق هو الذي يسمى في اصطلاح اللغويين : منكري الترداف . ويتضح حجم ومدى الفرق بين الفريقين من مناظرة جرت بين ابن خالويه - من الفريق الأول - وأبي علي الفارسي -

(١) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٤٧) .
(٢) شحرور (ص ٨١٧ - ٨١٩) .
(٣) المرجع السابق (ص ٢٤) .
(٤) المرجع السابق (ص ٢٥) .
(٥) الصيداوي (ص ٦٠) .

من الفريق الثاني : قال ابن خالويه : أعرف للسيف خمسين اسمًا ، وعدها ، فرد عليه الثاني بقوله : أعرف للسيف اسمًا واحدًا ، أما الباقي فصفات . فكل ما قاله منكرو الترادف هو أن بين المترادفان فروقًا في الصفات . ولم يقل أحد منهم أن : الحسام والمهند والسيف والصارم لا تدل على مسمى واحد وإن كان بينها فروق في الصفات (١) .

والأدلة كثيرة على افتراء شحرور ودك الباب على أبي علي الفارسي وابن فارس بوجه خاص ، وغيرهما من منكري الترادف بوجه عام ، من بينها :

(١) يقول ابن فارس : يسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو السيف والمهند والحسام . والذي نقوله في هذا أن : الاسم وحده هو السيف ، وما بعده من الألقاب صفات (٢) .

(٢) يقول أبو العباس ثعلب تلميذ ابن الأعرابي الذي هو أول من نقل عنه إنكار الترادف موضحًا الدلالة الدقيقة لمصطلح « إنكار الترادف » : إن كل ما يظن من المترادفات هو من المتباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ؛ فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس ، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة (٣) .

(٣) لا صحة للقول بأن أبي علي الفارسي من أنصار إنكار الترادف - حتى بمفهوم التفرقة بين الاسم وصفاته - أصلًا ، بدليل أن ابن جني - وهو من تلاميذه - حين عرض للترادف ضرب له أمثلة مما ذكره أستاذه الفارسي ، كما أن كتاب أبي علي الفارسي الحجة في القراءات السبع ، يدل على أنه لا ينكر الترادف (٤) .

(٤) نفى أبو هلال العسكري سبعًا وخمسين مرة في كتابه « الفروق اللغوية » الذي أراد به بيان المعنى الفني لإنكار الترادف ، بوصفه أحد الأئمة القائلين به ، أن يكون المراد به شيئًا أكثر من أن يكون للشيء الواحد اسم واحد ، وما عداه صفات له بينهما فروق دقيقة (٥) ، من ذلك قوله : « الفروق بين القرآن والفرقان أن القرآن يفيد جمع السور وضم بعضها إلى بعض ، والفرقان يفيد أنه يفرق بين الحق والباطل (٦) .

(٥) تدافع الدكتورة نشأة ظبيان (التي هي إحدى القمم اللغوية المعاصرة المنتمية لفريق إنكار الترادف بمفهومه الصحيح) عن أحمد بن فارس ، وترى : أن شحرور

---

(١) الصيداوي (ص ٦١ - ٦٢) .
(٢) المرجع السابق ، (ص ٦٣) .
(٣) أحمد أبو زيد (ص ٣٨) .
(٤) أحمد أبو زيد (ص ٤١ - ٤٢) .
(٥،٦) الصيداوي (ص ٦٤) .

كاذب في دعوى اعتماده على « مقاييس اللغة » الذي هو حجة على أن للغة العربية أصولًا ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ، وأن لكل لفظ أصلًا ثابتًا مقعدًا لا يتغير ولا يتبدل [١] . وتؤكد أن الترادف غير موجود في العربية أصلًا ، وما يظن من الترادف هو من الفرقان الدقيق الذي اختصت به اللغة العربية [٢] . وأنها توصلت من رسالة أشرفت عليها إلى نفي الترادف في اللغة ، وإلى أن ما في اللغة حقًّا هو : « الفرقان الدلالي » وقوامه أن الألفاظ العربية ذات أصول ثابتة وجذور دلالية راسخة لا تتغير تغيرها باللغات جميعًا [٣] . وهكذا يتضح أن القاسم المشترك بين شحرور ودك الباب من ناحية وبين المنكرين للترادف قديمهم وحديثهم من جهة أخرى منعدم ، وأن زعمهما أن الترادف خدعة استنادًا على أحد من أولئك الثقات محض افتراء ، وهو الخدعة بعينها .

ولننتقل الآن إلى نقطة أخرى ، وهي أن شحرور وأستاذه حاولوا العبث من خلال تلبيس رأي لفريق محدود من صيارفة اللغة ، ودفنا أصل القضية ؛ ذلك أنه لم يؤثر عن الأقدمين من أهل اللغة ما يفهم منه إنكار الترادف أو الشك في وقوعه ، بل اعتبروه أمرًا طبيعيًّا . ولم تكن هذه الظاهرة موضع خلاف بدليل تخصيص أبواب كاملة لها .

وللأصمعي كتاب موسوم « ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه » ، ولم يظهر الخلاف بشأن الترادف والجدل بشأن تعدد أسماء الشيء الواحد أو وحدة اسمه واعتبار بقية ألقابه صفات قبل القرن الثالث الهجري ، وارتبط الجدل بشأنها بمحنة القول بخلق القرآن [٤] . كتم شحرور وأستاذه كل ذلك للتمكن من العبث بالمفاهيم ، بل ضحيا من أجل ذلك بالمعتزلة الذين هم المثل الأعلى لهما في الذب عن الإسلام وإعلاء شأنه [٥] ، فخرجا على التيار الاعتزالي (في هذه النقطة) المناصر للترادف والذاهب إلى أن الترادف واقع في اللغة ولا معنى للاشتغال بإقامة الدليل عليه [٦] .

ولنتصدق على شحرور ودك الباب بحذف كل أدلة التزوير السابقة ، ونطرح أدلة أخرى فاصلة ، لا موضع لأي مماحكة معها ، لكونها قرآنية ، نقطع بأن الترادف لا يعني التغاير ، وأن الخدعة هي الزعم بأن الترادف في اللسان العربي خدعة . من هذه الأدلة على سبيل المثال لا الحصر :

---

(١) نشأة ظبيان (ص ٧) .
(٢) المرجع السابق (ص ٨) .
(٣) المرجع السابق (ص ٩) .
(٤) أحمد أبو زيد (ص ٣٨ ، ٤٣ - ٤٦) .
(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥٨٦ - ٥٨٧) .
(٦) أحمد أبو زيد (ص ٤٣) .

(٦) تضمنت الآيات الثلاث الأخيرة من سورة الحشر خمسة عشر اسمًا للَّه تعالى . في أن اللَّه تعالى يقول : ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الإسراء : ١١٠] . وهذه الأسماء الحسنى كل منها بدل من اسم اللَّه لا نعت له بدليل مجيئه غير تابع لموصوف (١) ، و « اللَّه » علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها (٢) ، وهو « اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات أي المسماة بكل هذه الأسماء (٣) . أليس ذلك ترادفًا ؟ وهل هناك أي ظل من الحقيقة لمقولة : إن الترادف خدعة وإن المترادفات متباينات ؟

– جاء في قوله تعالى : ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ﴾ [النور : ٥٣] ، وفي قوله تعالى : ﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُوا۟ ﴾ [التوبة : ٧٤] . فهل القسم باللَّه والحلف باللَّه ليس ترادفًا ؟ إنه الترادف بعينه ، ولم يرد مرة واحدة بل جاءت ، ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ ﴾ خمس مرات ، و﴿ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ ﴾ عشر مرات ، في القرآن الكريم (٤) .

(٧) أحمد ومحمد مسميان لشخص واحد وردا في القرآن الكريم . فكيف يكون الترادف خدعة ؟

(٨) جاء في القرآن قوله تعالى : ﴿ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [المؤمنون : ٣٢] ، وقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [الجمعة : ٢] ، أليس : أرسل وبعث مترادفين ؟ ولقد ورد الفعل « أرسل » في القرآن الكريم : (٥٨) مرة (٥) ، وورد الفعل : « بعث » أربع عشرة مرة (٦) .

(٩) الدليل القاطع على أن « القرآن » مرادف لـ « الكتاب » هو أن فريق الجن الذي صرفه اللَّه لسماع القرآن سمع شيئًا واحدًا وأسماه في الأحقاف ﴿ كِتَٰبًا ﴾ وفي الجن ﴿ قُرْءَانًا ﴾ يقول تعالى : ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ ﴾ [الأحقاف : ٢٩ - ٣٠] ، وفي الجن : ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾ [الجن : ١] .

---

(١) السمين الحلبي (ص ٣٠) .
(٢) الجرجاني (ص ٥١) .
(٣) المرجع السابق (ص ٤٠ ، ٤١) .
(٤) محمد فؤاد عبد الباقي (ص ٢١٥ - ٥٤٥) .
(٥) المرجع السابق (ص ٣١٣) .
(٦) المرجع السابق (ص ١٢٤) .

ثانيا : التلاعب بقاعدة العطف :

لجأ صاحبا القراءة المعاصرة إلى ثلاثة أساليب محددة في التلاعب بقاعدة العطف في اللسان العربي ، وبنيا على ذلك نتائج بالغة الخطورة على النحو التالي :

(١) **آلية وأد نصف الحقيقة** : وقوامها طرح جزء من الحقيقة على أنه هو الحقيقة الجامعة المانعة ، ثم توظيف الجزء المبتور في العبث المفاهيمي . وسنبدأ ببيان كيف تم استخدام هذه الآلية ، ثم نكشف النقاب عن الجزء المبتور من القاعدة والذي تنهار به كافة النتائج التي ترتبت في ظل إهالة التراب عليه .

(أ) **الزعم بأنه لا تعطف إلا المتغايرات أو الخاص على العام** [١] ، ودس شحرور تأسيسًا على هذه القاعدة - التلاعب بها كما سيتضح لاحقًا نتائج خطيرة منها ما يلي :

- القرآن شيء والكتاب شيء آخر وعطفهما للتغاير كأن نقول جاء أحمد وسعيد . والقرآن شيء والسبع من المثانى شيء آخر وهي ليست من القرآن .
- الحق شيء والكتاب شيء آخر ، أو أن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب [٢] .
- آيات النبوة شيء وآيات الرسالة شيء آخر ، والأولى حق والثانية ليست حقًا [٣] .
- الفرقان غير القرآن [٤] ، غير أم الكتاب [٥] .
- عطف « القرآن » على « كتاب مبين » معناه أن القرآن جزئين : ثابت هو القرآن المجيد ومتغير هو الإمام المبين [٦] . والإمام المبين (الجزء المتغير) نوعان : إمام مبين (أحداث الطبيعة الجزئية) والقصص [٧] . والكتاب المبين شيء والإمام المبين شيء آخر واللوح المحفوظ شيء ثالث [٨] .
- قول اللّه شيء ، وأمر اللّه شيء آخر . ولا يصح أن نقول : قال اللّه : « وأقيموا الصلاة » لأن قول اللّه نافذ وأمره غير نافذ [٩] .
- الكتاب الذي أنزله اللّه على موسى شيء والتوراة شيء آخر ، والكتاب الذي أنزله

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٥٧) .
(٢) المرجع السابق (ص ٥٧) .
(٣) المرجع السابق (ص ٥٨) .
(٤) المرجع السابق (ص ٦٥) .
(٥) المرجع السابق (ص ١٢٩) .
(٦) المرجع السابق (ص ٧٤ - ٧٥) .
(٧) المرجع السابق (ص ٧٥) .
(٨) المرجع السابق (ص ٧٦) .
(٩) المرجع السابق ، (ص ٧٧) .

اللّه على عيسى شيء والإنجيل شيء آخر [١] .

• « كتاب مبين » معطوف على « القرآن » من قبيل عطف الخاص على العام [٢] .

• الرب غير اللّه . الرب رب كل شيء والكافر والمؤمن خلفاء له . والربوبية تسبق الألوهية . ولم توجد الألوهية إلا بعد وجود العاقل . والرب رب محمد وأبي لهب ولكن إله محمد ليس إله أبي لهب [٣] . وكتاب الألوهية شيء وكتاب الربوبية شيء آخر . الأول قائم على الرجاء ، والثاني على الحتمية [٤] .

والسؤال الآن : أين الجزء الذي بترته القراءة الشحرورية من قاعدة العطف والذي التمست به : تفتيت القرآن الكريم ، وذات النبي وذات اللّه تعالى على النحو الذي اقتطفنا عينة منه ؟

(أ /١) **نصف الحقيقة الموؤود من قاعدة التغاير في العطف** : التغاير قد يكون في الشيء نفسه ، ومعنى ذلك أن ما كشفت عنه القراءة المعاصرة صحيح ، ولكنه على غرار « ولا تقربوا الصلاة » . فالتغاير قد يكون في المتغايرات كالسهل والجبل . وقد يكون تغايرًا في الشيء الواحد وله أنواع هي :

(١) تغاير بين صفتي شيء واحد ، كقولنا : طائرة سريعة ومريحة . وهناك تغاير بين سريعة ومريحة ولكنه تغاير بين صفتي شيء واحد . فجاز عطف هذا على ذاك [٥] .

(٢) تغاير في الاسم والمسمى واحد : فرسول اللّه اسمه محمد وهو شخص واحد ولكن اللّه أسماه أحمد ومحمد (الصف ٦ ، آل عمران ١٤٤ ، الأحزاب ٤٠ ، محمد ٢ ، الفتح ٢٩) . وقال رسول اللّه ﷺ عن نفسه : « **إن لي خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحي الذي يمحو اللّه بي الكفر ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب** » [٦] .

(٣) تغاير في اللفظ والشيء واحد : ومن أدمغ أدلته قوله تعالى عن ذاته في سورة الحديد : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ [الحديد : ٣] ، فهاهنا أربع واوات عطف لمفردات أربع مقصورة على « اللّه » وحده بلا ريب ، والتغاير بينها تغاير في اللفظ

---

(١) المرجع السابق ، (ص ٨٩) .
(٢) المرجع السابق (ص ٩٣ - ٩٦) .
(٣) المرجع السابق (ص ١٢٤ - ١٢٦) .
(٤) المرجع السابق ، (ص ١٢٧) .
(٥) الصيداوي (ص ٦٨) .
(٦) أخرجه الشيخان ومالك والترمذي والنسائي ، السيوطي (١٩٨٨م) ، (ص ٣٢١) .

فحسب ، وكذا القرآن والكتاب لا يعدو التغاير بينهما أن يكون مجرد تغاير في اللفظ والشيء واحد [١] ، وشتان بين الحقيقة وبين من لا يفرق بين التغاير في صفات الشيء الواحد ، وبين التغاير في الصفات لأشياء مختلفة كما عبث شحرور بمفاهيم (القرآن ، والنبي ، والله ، والإنسان) .

(٤) تغاير اللفظ واتفاق المعنى : يعطف ما اختلف لفظه واتفق معناه . ومن الشواهد القرآنية على هذه القاعدة ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ﴾ [النساء : ١١٢] ، ﴿ قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّى وَحُزْنِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [يوسف : ٨٦] ، فالخطيئة والإثم ، وكذا البث والحزن من باب ما اتفق معناه واختلف لفظه وهما معطوفتان كعطف الكتاب على القرآن .

(أ /٢) **نصف الحقيقة الموؤود من قاعدة عطف الخاص على العام** : تلاعب شحرور بهذه القاعدة بإخفاء حقيقة أن العام يعطف على الخاص أيضًا ، فلقد ورد بالقرآن عطف « النسك » على « الصلاة » ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى ﴾ [الأنعام : ١٦٢] ، كما عطف « النجوى » على « السر » ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ ﴾ [التوبة : ٧٨] .

والنسك عام يشمل الصلاة وغيرها من العبادات . جاء في المعجم الوسيط :

النسك هو : كل حق لله تعالى [٢] . والنجوى عام والسر خاص ، فالنجوى تشمل السر وغير السر ، فهي تعني ما تنفرد به الجماعة والاثنان سرًا كان أو ظاهرًا [٣] ، والدليل الذي لا مماحكة معه قوله تعالى : ﴿ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ [البقرة : ١٣٦] ؛ حيث عطف العام على الخاص يقينًا .

(٢) **آلية توظيف غفلة القارئ** : قوام هذه الآلية هو توظيف الاستخدام الخاطئ لقواعد اللغة العربية في العبث بالمفاهيم ، استنادًا على إمكانية أن ينطلي الزيف على العامة غير المتمكنين من ناصية اللغة . ومن نماذج استخدام شحرور لهذه الآلية فيما يتعلق بقاعدة العطف في اللسان العربي ما يلي :

(أ) **يقول شحرور** : وبما أن « الفرقان » جاء معطوفًا على « القرآن » في قوله : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، يستنتج أن الفرقان غير القرآن [٤] ، وبالتأمل في الآية الكريمة نجد أن دعوى عطف القرآن على الفرقان لا أساس لها إلا الجهل أو التجهيل . فالمعطوف

---

(١) جواد عفانة (ص ٢٩ ، ٣٠) .
(٢) المعجم الوسيط (٢/٩٥٦) .
(٣) الصيداوي (ص ٦٦) .
(٤) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٦٥) .

يتبع المعطوف عليه ، فكيف يكون الفرقان ، المعطوف على الهدى ، والمجرور بالكسرة معطوفًا على القرآن الذي هو نائب فاعل مرفوع بالضمة ؟

(ب) **قدم شحرور** : الواو الاستئنافية المسبوقة بمضاف إليه وبعدها خبر على أنها واو عطف ، ليبني عليها خطأ مركبًا هو الزعم بأن الحق شيء والكتاب شيء آخر ، أو على أقل تقدير أن الحق معطوف على الكتاب عطف خاص على عام فيكون الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب [١] ، وسنده هو : ﴿ الٓمٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ ﴾ [الرعد : ١] ، بدعوى أن لفظة ﴿ ٱلْحَقُّ ﴾ المرفوعة بالضمة معطوفة على ﴿ ٱلْكِتَٰبِۗ ﴾ المجرورة بالكسرة . وهو المستحيل بعينه في لغتنا العربية [٢] .

(جـ) **بدلًا من الإفصاح عن الحقيقة** : وهي أن العطف في قوله تعالى : ﴿ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾ [آل عمران : ٤٨] ، عطف بيان [٣] جعل الكتاب هو التشريع والحكمة هي الوصايا والتوراة نبوة موسى والإنجيل نبوة عيسى ، فإنه زعم أن الرسالة والكتاب عند اليهود والنصارى تختلف عن التوراة والإنجيل [٤] .

(د) **التخلي عن قاعدته المبتورة** : حينما يتطلب ذلك هواه : من ذلك قوله في قوله تعالى : ﴿ وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [نوح : ٢٣] ، أنهم هم الكهنة مندوبو الآلهة للناس [٥] ، ونسي أكذوبته : لا تعطف إلا المتغايرات أو الخاص على العام إذ كيف يعطف الكهنة على الآلهة ؟

(٣) **آلية الكيل بمكيالين في تطبيق قاعدة العطف** : الواقع أن صاحبي القراءة المعاصرة لم يسيئا استخدام قاعدة العطف على النحو الذي كشفناه عن جهل ، بل عن عمد يفضحه ظهور الجزء المبتور من القاعدة عند الطلب لتحقيق تلفيق يسعيان إليه بإساءة استخدامه هو الآخر . ومن أمثلة ذلك :

(أ) **قول شحرور** : عندما يأتي حرف العطف يعني التغاير والتمايز أحيانًا [٦] . « فأحيانًا » هذه لم يرد لها ذكر وكانت موقوفة عن العمل على مدى خمسمائة صفحة ، والسبب في إظهارها هنا ليس لتطبيقها ، بل للخروج من مأزق أن وجود واو العطف بين الوصايا العشر : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ

---

(١) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٧٥) .
(٢) الصيداوي (ص ٧٠) .
(٣) سيد قطب (٣٩٩/١) .
(٤) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ١٣٦) .
(٥) شحرور (ص ٦٩٣) .
(٦) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٥١٨) .

وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [الأنعام : ١٥١ - ١٥٣] ، التي هي بزعمهما الفرقان العام ، يرتب التمايز (ما لم تظهر كلمة أحيانًا) في الالتزام بها مجتمعة للشخص الواحد . ويظهر الكيل بمكيالين في نفي هذه الصفة ذاتها عن واو العطف وإيقافها عن العمل في الآية (٣٥) من الأحزاب : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب : ٣٥] . ومن الخبل أن شحرور لم يفصل بين الموقعين بسطر واحد [١] .

(ب) لما لم يستقم افتراء شحرور على قاعدة العطف : مع رغبته في اعتبار السبع المثاني ، ذات صلة بالقرآن قال : « وجب أن يكون ثمة تجانس ما بينهما حتى يتم عطف أحدهما على الآخر » [٢] . وأقر في نفس الفقرة بأنه رجل يقيس بمسطرة لا تستقيم له بقوله : « ولكن إذا تم عطف القرآن على أم الكتاب فوجه التجانس بينهما أنهما موحيان من الله كعطف الثيب على البكر : ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾ [التحريم : ٥] ، فهذه غير تلك ولكن كلاهما من النساء [٣] . أيحتاج الزيف الشحروري هنا إلى مزيد بيان ؟

(جـ) ومن المضحكات المبكيات : أن شحرور يقر بعطف الصفات وكذا الموصوفات مستشهدًا بقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾ [البلد : ٨ ، ٩] ، ليس للعودة إلى الصواب بل للعبث بمفهوم ﴿ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ والقول بأنه يعني : الثديين [٤] . أما الدليل الشحروري لصرف معنى النجدين من : طريق الشر [٥] ، فهو دعواه أن الله قال : ﴿ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾ ولم يقل : بصرًا ولسانًا [٦] ، فأين الصفات والموصوفات التي يتشدق بها هنا ؟

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٥١٨) .
(٢، ٣) شحرور (١٩٩٠م) (ص ٩٦) .
(٤) شحرور (١٩٩٠م) (ص ٢٦٩) .
(٥) ابن كثير (٥١٣/٤) .
(٦) شحرور (١٩٩٠م) (ص ٢٦٩) .

ومعذرة للقارئ على الإطالة في فضح أساليب استغلال شحرور وأستاذه لقاعدة الترادف والعطف المزيفة لكونها قطب الرحى الذي زعما أنه هو محور أسرار اللغة العربية ، والمدخل للوصول إلى نتائج جديدة وأصيلة ، في دراسة المفاهيم الإسلامية ، والذي رصد له دك الباب تقديمه لكتاب شحرور والكراسة اللغوية التي ذيلها به [١] .

ثالثًا : تلفيق قواعد نحوية لا وجود لها في اللسان العربي :

لجأت القراءة المعاصرة إلى آلية قوامها ابتداع قواعد لا يعرفها صيارفة اللغة لعدم وجودها أصلًا في اللسان العربي ، من أجل العبث بالمفاهيم . ومن أمثلة ذلك :

(١) **ادعاء أن ورود** « يوم الفرقان ، بعد (وما) في قوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ﴾ [الأنفال : ٤١] ، يعني أن هناك مفعولًا به محذوفًا هو الفرقان ، وخروجه من ذلك بأن معنى الآية أنزلنا الفرقان على محمد يوم بدر [٢] ، وهذا محض تدجيل . والدليل على ذلك أنه لو جاز كلما استعمل المرء ظرفًا بعده مضاف إليه قدر له المستمع مفعولًا به محذوفًا يماثل المضاف إليه لكانت عاقبة ذلك على الشكل الذي يبينه المثال الآتي : وما أهدينا إلى صديقنا يوم السفر = أهدينا لصديقنا السفر يوم السفر » مثلًا [٣] .

(٢) **ادعاء أن** « **أخر** » إذا دخلت عليها (أل) كان المعدود اثنين ، وإذا لم تدخل عليها كان المعدود ثلاثة [٤] وزعمه أن قوله تعالى : ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران : ٧] ، وعدم قوله : « والأخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ » يعني أن الكتاب ثلاثة : كتاب محكم ، وكتاب متشابه وكتاب لا محكم ولا متشابه [٥] ، وهو ادعاء من خيال شحرور يستدرك به – على حد قول الصيداوي ساخرًا منه – ما فات النحاة من معاني « أل » وعملها [٦] .

(٣) **استحداث** « **نون** » سماها شحرور « نون التابعية » لا أصل لها في العربية إطلاقًا [٧] . أما السبب في هذا الابتكار فهو القول بأن « النساء » تعني : « الرجال » في الآية الحادية والثلاثين من سورة النور الخاصة بتحديد من يحل للمرأة إبداء زينتها أمامهم [٨] حيث يقول :

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٢٧ – ٢٩ ، ٨١١ – ٨١٩) .

(٢) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٦٤) .

(٣) الصيداوي (ص ٤٢) .

(٤) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٥٥) .

(٥) المرجع السابق (ص ٥٥) .

(٦) الصيداوي (ص ٥٤) .

(٧) المرجع السابق (ص ٢١٠) .

(٨) شحرور (١٩٩٢م) (ص ٦٠٨) .

« نون النسوة هنا للتابعية لا للجنس فنسائهن هنا يجب أن يكون من الذكور وليس من الإناث ، ونون النسوة للتابعية فقط كأن نقول : كتبهن ، وبيوتهن »[1] ، والمثال الشحروري يتضمن تلبيسًا لا يخفى على أحد ، لأن الكتب والبيوت لم يتغير معناها بإلحاق نونه بها بعكس كلمة « نساء » التي ليس لها في لساننا العربي غير معنى واحد هو (جمع المرأة) ما دامت مكسورة السين[2] .

رابعًا : التلاعب ببنية الكلمة :

لا يقع المرء في المبالغة حين يقول : إن القراءة الشحرورية تفننت في ابتكار أساليب لتوظيف هذه الآلية في العبث بكافة المفاهيم التي تعرضت لها . وسنكتفي برصد هذه الأساليب مشفوعة بمجرد عينة على كيفية الاستخدام الشحروري لها :

(١) **أسلوب التلاعب بتغيير شكل حرف أو أكثر من الكلمة :** التي يسعى إلى تمرير مفهومها ، ومن أطرف الأمثلة على ذلك فتح « النون » في كلمة « نساء » مع أنها مكسورة في القرآن للخروج من ذلك مرة بأنها تعني الأحفاد الذكور[3] ، ومرة بأنها تعني « الموضة »[4] . وأما أشنع مثال فهو تسكين شحرور لحرف « القاف » في كلمة « قسم » لهول النتائج الموهومة التي بناها على ذلك كما سنوضح بالتفصيل . وصحيح قول من قال : « مستعظم النار من مستصغر الشرر . فلقد بدأ الشحروران هنا من العبث بقوله تعالى : ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾ [الواقعة : ٧٥ - ٧٦] ، وقوله تعالى : ﴿ هَلْ فِى ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِى حِجْرٍ ﴾ [الفجر : ٥] ، فطمسا الفتحة الموجودة على سين « قسم » . واستبدلاها بسكون لتحويل الكلمة من معنى اليمين والحلف ، إلى معنى التقسيم[5] ، وصولًا إلى هدف أبعد وهو أن المقصود بمواقع النجوم هو تقسيم القرآن آيات بين كل اثنتين منها « نجمة » حيث يقولان : « إن هذا التقسيم للآيات مهم جدًّا لكل ذي حجر . إن الانتباه لمواقع النجوم في الكتاب كله وهي الفواصل بين الآيات ، لا مواقع النجوم في السماء جاءت بين آيات الكتاب كله . وبالتالي فكل آية من آيات الكتاب تحمل فكرة متكاملة . فإذا نظرنا إلى آيات الكتاب والفواصل بينها رأينا أمورًا عجيبة ويزول العجب إذا فهمنا مبدأ الفكرة المتكاملة[6] ، وقبل أن تكشف الزيف الشحروري المتعلق

---

(١) شحرور (ص ٦٠٩) .
(٢) جواد عفانة (ص ٤٤١ ، ٤٤٢) .
(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٦٠٩) .
(٤) المرجع السابق (ص ٦٤٣) .
(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ١٩٨ ، ١٩٩) .
(٦) المرجع السابق (١٩٩٢م) .

بالتقسيم ومواقع النجوم سنضرب أمثلة للنتائج التي استخلصاها من التلاعب بشكل السين، وربط مواقع النجوم بها :

التنجيم بين ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾ ، وبين ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق : ٤ ، ٥] ، يعني أن وسيلة تعليم كل شيء وليس الإنسان وحده هو القلم « فالقلم وسيلة التعليم لكل شيء ... الملائكة والإنسان والحيوان والجماد » [١] . ولنا عودة في موضع لا حق إلى تلبيس شحرور لمعنى القلم .

- الآية السادسة من الزمر ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَـٰتٍ ثَلَـٰثٍ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [الزمر : ٦] بما أن وراءها نجمة فإن ذلك يعني خلق البشر بثلاث مراحل من الخلق « التصميم » : المرحلة البحرية والمرحلة البحرية البرية والمرحلة البرية . والفواصل بين هذه المراحل ملايين السنين [٢] .

- تعليم الله الأسماء لآدم ، ليس تعليمًا لشخص بعينه ، وهي عملية تمت عبر أحقاب متطاولة وفقًا لقوانين الطبيعة المعتادة [٣] .

أين الحقيقة التي تلقف ما قاله الشحروران وما سولته لهما نفساهما من نتائج ؟ لا يقف الأمر عند حد تزيين « الحلف » ، وجعله « تقسيم ، بل يتعداه إلى ربط ذلك التحريف بشيء لا وجود له أصلًا ، فليس في القرآن الكريم شيء اسمه مواقع النجوم أصلًا . فالإجماع متفق على أن الفواصل بين الآيات هي آخر كلمة من الآية . وفي لسان العرب الفاصلة في القرآن بمنزلة القوافي الشعرية ، وقال السيوطي : الفاصلة في القرآن هي آخر كلمة من الآية » [٤] . وليست هي الفراغ بين كل آيتين التي رأى الشحروران فيها دائرة هندسية تملؤها خطوط مستقيمة أو ملتوية أو متقاطعة فقالا : هذه هي النجوم التي أقسم الله بمواقعها ، وهما يجهلان أو يتجاهلان حقيقتين تفعل بأكاذيبهما فعل عصا موسى بإفك السحرة : الأولى أن هذه الدوائر الهندسية مجرد زخارف أضافها الخطاطون والرسامون في العصور المتأخرة ليزينوا بها المصاحف . ولقد أورد أستاذنا يوسف الصيداوي صورًا ضوئية من أربع مخطوطات مصاحف قديمة لبيان

---

(١) شحرور (ص ٢٠٠) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢٠١ ، ٢٠٢) .

(٣) المرجع السابق (ص ٢٩١ ، ٢٩٢) .

(٤) الصيداوي (ص ١٦٧) .

كيف أن الآيات كانت تكتب في الأصل متتابعة بدون أي فراغ بين آية وآخرى (١) ، وهذه العلامات وضعت في المصاحف للمرة الأولى في القرن الثالث الهجري (٢) ، ويستحق شحرور بذلك قول الصيداوي فيه تعقيبًا على هذا السلوك الفاضح : « ما الرأي فيمن يزعم أنه أينشتاين وهو يستعمل كلمة « الجبر » في الرياضيات بمعنى جبر كسر العظام ؟ أو يدعي أنه الخليل بن أحمد وهو يستعمل « البحر » في العروض بمعنى الذي تمخر فيه السفن ؟ » (٣) .

هذه واحدة ، أما الحقيقة الثانية فهي أن علماء علم الفواصل ، أي تحديد الكلمة الأخيرة في الآيات بالقرآن الكريم ، اختلفوا بخصوص حوالي مائة وثمانين موضعًا توقيفيًا أخذًا عن أداء العشرة القراءَ (٤) ، أي أن رؤوس الآيات لا تزال حتى بعد تحليلة الخطاطين لها بتلك الرسوم الهندسية التي جرد بها شحرور نجوم السماء من اسمها ، مختلفة حسب القراء ، المكتوب وفقًا لها المصحف . وكنا قد استبقينا إحدى مهازل مواقع النجوم الشحرورية لارتباط فضحها بتبيان هذه الحقيقة ، ولب هذه المهزلة ادعاء أن السبع المثاني هي الحروف المقطعة في أوائل السور مضافًا إليها الحروف المقطعة غير المكررة التي جاءت ضمن آية ، وأن هذه السبع المثاني - الحروف المقطعة - فيها علوم تفوق العلوم التي تضمنها القرآن لأنها جاءت أولًا والقرآن معطوف عليها في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾ [الحجر : ٨٧] (٥) ، ضاربًا عرض الحائط بحقيقة أن العطف لا يفيد ترتيبًا .

وجمع شحرور الحروف غير المكررة في الم ، المص ، كهيعص ، يس ، طه ، طسم ، حم ، فوجدها أحد عشر حرفًا ، ثم أضاف إليها ثلاثة حروف من الر ، المر ، طس ، طه ، طسم ، حم ، وقال هي السبع المثاني لأنها تساوي (٧ × ٢) ، وهي جوامع الكلم الذي أعطيه محمد ﷺ ، وأضاف أن الأحد عشر حرفًا التي جاءت في آيات منفصلة في أوائل السور هي أداة الفواصل مع الكائنات العاقلة « ففي الكون وليس في الأرض وحدها مخلوقات حية سيجتمع العاقل منها في المستقبل بعضه مع بعض وسنتفاهم معهم بهذه الأحرف » (٦) ، ويتهاوى كل هذا العبث الشحروري أمام ما يقرره علماء الفواصل من أن الم ، وطه ، ويس ، وحم غافر ، وفصلت وحم عسق ، وحم المر ، وحم الدخان ،

---

(١) الصيداوي (ص ١٦٨ - ١٧٩) .
(٢) مصطفى الباجقني (ص ٦٩) .
(٣) المرجع السابق (ص ١٦٨) .
(٤) علي النحاس (ص ١٠٣ - ١١٢) .
(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٩٦) .
(٦) علي النحاس (٩٨ ، ٩٩) .

وحم الجاثية ، لا يعدها آية قائمة بذاتها إلا الكوفي وحده [١] . وتنهار بذلك دعوى الشحرورية أن الحروف غير المكررة الواردة كجزء من آية ، والتي حذف منها عسق ، يزعم أنها ليست فاتحة لسورة هي : القاف والراء والنون ، والتي ضم إليها بالتدليس الألف واللام والهمزة مدعيًا أنها تشكل كلمة « القرآن » [٢] .

ومن الأمثلة الشحرورية أيضًا استبدال فتحة حرف اللام في كلمة (القلم) من قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾ [العلق : ٤] ، إلى سكون ، ليقول : « القلم هو قص الأشياء بعضها عن بعض . وقد خلق اللَّه للتقليم أنواعًا كثيرة وإمكانيات مختلفة حسب الظروف التي يعيشها كل كائن حي . فالأسماك لها قلم والوطواط له قلم » [٣] ، والتقليم هو محور المعرفة الإنسانية وهي صاعدة [٤] ، وزعم شحرور أن تعليم آدم الأسماء تم خلال أحقاب طويلة [٥] . والواقع أن العلاقة بين القلَم والقلْم والتقليم مماثلة للعلاقة بين القَمَر والقمْر ، الأولى تعني القَمر والثانية تعني الغلبة في القمار ، أو هي شبيهة بالعلاقة بين العَسَل والعَسْل ، الأولى في الشهد ، والثانية : إسراع الثعلب من عدوه . فميزان لغتنا العربية حساس لا يحتمل العبث الشحروري [٦] .

(٢) التلاعب باستبدال أحد حروف الكلمة بحرف قريب له في مخرجه لإخراجه عن مفهومه الصحيح : ومن أبرز نماذج ذلك قول الشحرورين في قوله تعالى ﴿ وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا ﴾ [النساء : ١٢٨] : « هذا النوع من اللواط يسمى فاحشة باطنة وهذا ما أسماه اللَّه في هذه الآية من سورة النساء النشوز الجنسي » [٧] ، فأضافا كلمة الجنس إلى كلمة النشوز مع أنها لا وجود لها أصلًا بعد أن قالا عنه : هذا أحد أنواع الشذوذ الجنسي النشوز [٨] . مستبدلين حرف الزاي بحرف الذال ، ثم ساقا نفس الآية قائلين : إنها تتحدث عن النشوز بمعنى الشذوذ الجنسي ، وأحالا في التفصيل على الموضع السالف ذكره [٩] . ووصل الخيال بشحرور في هذه النقطة إلى قوله : اللواط هو نكاح الذكر للذكر . ثم قال بعد ثلاثة سطور : « عندما يمارس الرجل اللواط مع زوجه : فهذا هو النشوز الجنسي » [١٠] . أليس يستطيع التفريق بين فعلة بين رجلين

---

(١) علي النحاس (ص ١٠٣ - ١١٢) .
(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٩٨) .
(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٩٢ - ٢٩٣) .
(٤) المرجع السابق (ص ٢٩٥) .
(٥) المرجع السابق (ص ٣٠٨) .
(٦) الصيداوي (ص ١٦٦) .
(٧) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥١٠) .
(٨) المرجع السابق (ص ٥٠٩) .
(٩) المرجع السابق (ص ٦٢٢) .
(١٠) المرجع السابق (ص ٥٠٩) .

وأخرى بين رجل وامرأة ؟ اللهم لا شماتة .

ومن أمثلة ذلك أيضًا العبث الشحروري بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ [العلق : ٢] ؛ حيث قالا : « العلق » جمع علقة « علاقة » أي علاقات « أي أن الإنسان مخلوق من مجموعة من العلاقات فيزيائية وكيميائية ومعدنية وعضوية وبيولوجية . وقد جاءت هذه الآية في بداية الوحي للتنويه بأن الوجود المادي هو مجموعة كبيرة من العلاقات المتداخلة بعضها ببعض . ومن هذه العلاقات لا من خارجها تم خلق الإنسان » [١] . وهكذا تم لشحرور بإضافة ألف إلى علقة جعل الإنسان من خلق الطبيعة .

والنموذج الثالث لهذا النمط من العبث هو تحويل كلمة « الحديث » في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ [يوسف : ١١١] ، إلى كلمة « الحدث » ثم التسلل من ذلك إلى القول بأن الحدث إما واقعة إنسانية أو واقعة كونية . والقرآن قرن الأحداث الكونية والجزئية مع الأحداث الإنسانية لذا سمي حديثًا [٢] ، ولا أدري لو صح هذا الزعم كيف لا يسمى حدثًا !

وبالمثل تم استبدال كلمة اللوح بكلمة اللوحة ، وانطلاقًا من ذلك قالت الشحرورية : اللوح المحفوظ هو لوحة التحكم في الكون الذي نشأ فعلًا ، وقد برمج القرآن المجيد في داخلها [٣] .

(٣) **استبدال كلمة بكلمة قريبة منها لتلبيس المفهوم** : ومن نماذج ذلك ما يلي :

(أ) استبدال « السماء الدنيا » بـ « الحياة الدنيا » حيث يقول : نزل القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ، أي أصبح قابلًا لأن يدرك من قبل الناس التي تعيش الحياة الدنيا . وأشهر ، والشهر من الإشهار كقولنا : « الشهر العقاري » ، أي الدائرة القانونية التي فيها الإشهار القانوني [٤] ، والألف هو الألفة والتأليف . ومعنى « ألف شهر » أن إشهار القرآن خير من الإشهارات الآخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض [٥] .

(ب) استبدال كلمة « الدائم » بكلمة « الدوام » وتفسيرها على أنها تعني وجودًا مستمرًّا متقطعًا غير أبدي ، والوصول من ذلك عبر حجب المعنى الأصلي . اللزوم والثبات على القول بأن الله غير دائم [٦] .

---

(١) شحرور (ص ٢٨٢) .
(٢) المرجع السابق (ص ٩٣) .
(٣) المرجع السابق (ص ٩٢) .
(٤، ٥) المرجع السابق (ص ١٥٣) .
(٦) المرجع السابق (ص ٣٧٠ ، ٣٧١) .

(جـ) استبدال كلمة « المعروف » بكلمة « الأعراف » توطئة للحديث عن أحاديث أعراف غير ملزمة (١) .

(د) استبدال كلمة « الرب » في معرض تعريف ما أسماه مصطلح الرب ، بكلمة الربوبية ، واستبدال مصطلح « اللَّه » ، « بالألوهية » توطئة للنفي الضماني لوجود الرب اللهم إلا في قوانين الطبيعة ، ولا « اللَّه » إلا في أذهان المؤمنين به ، ويقول شحرور في ذلك موضوع الربوبية تسبق الألوهية ، فقبل وجود العاقل لا يوجد ألوهية ، وإنما وجدت مع العاقل ؛ لذا لا نرى في الكتاب صيغة إله العالمين أو إله السموات والأرض (٢) . الربوبية سلطة وتملك والألوهية من خلال القانون والأحكام . والدولة ينعكس فيها هذان المصطلحان (٣) ، ومن نفس المنطلق جعل الشيطان في علاقة جدلية مع الرحمن (وليس مع الإنسان) ؛ لأنه اعتبر الشيطان والرحمن معًا طرفين في عملية تفكير الإنسان (٤) ، وفي سبيله لذلك استبدل الرحمن بعد العنوان مباشرة بـ « الرحماني » .

(٤) **التلاعب بجذر الكلمة** : نماذج اللجوء إلى هذه الوسيلة كثيرة نجتزئ منها ما يلي :

(أ) الزعم بأن الرحمن ، [الذي هو بدل من اسم اللَّه وليس نعتًا له بدليل مجيئه غير تابع لموصوف] (٥) ، مشتق من « الرحم » ولما كان الرحم وظيفته التوليد ، فإن الرحمن هو المولد . والقوانين الرحمانية هي قوانين الجدل (٦) .

(ب) الزعم بأن « البنين » جذرها هو « بنن » ليرتب على ذلك أنها تعني الأبنية وليس ذلك مسلمًا ، فجذر الكلمة هو « بنو » وتعني الأبناء (٧) .

(جـ) إغفال جذر كلمة الفرقان ، وكذا إغفال الموضع الذي جاءت فيه غير محلاة بالألف واللام في القرآن الكريم . فأصل هذه الكلمة هو : فرق بين الشيئين فرقًا وفرقانًا ، فصل وميز أحدهما عن الآخر . وفرق بين الخصوم : حكم وفصل ، وفرق بين الشيئين : بين أوجه الخلاف بينهما وفرق له عن الأمر : كشفه وبينه ، والفاروق : من يفرق به الحق من الباطل وبه لقب عمر بن الخطاب . والفرقان : القرآن (٨) . والقرقان في الأصل مصدر

---

(١) شحرور (ص ٥٣٠ ، ٥٣١) .
(٢) المرجع السابق (ص ١٢٤) .
(٣) المرجع السابق (ص ١٢٩) .
(٤) المرجع السابق (ص ٢٥١ ، ٢٥٢) .
(٥) السمين الحلبي (ص ٣٠) .
(٦) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٥٤ ، ٢٥٥) .
(٧) عفانة (ص ٤٥٨) .
(٨) المعجم الوسيط (٢/٧١٠ ، ٧١١) .

والمصدر اسم معنى ، مجرد غير حسي ويقابله اسم العين ، وهو الشيء تباشره الحواس الخمس ، ولكن العربي ينقل المصدر من المصدرية أحيانًا إلى الاسمية ، أي أنه يسمي بالمصدر شيئًا حسيًا ، فالدية في الأصل مصدر معناه أداء المال إلى ذوي القتيل ولكن العرب انتقلوا به إلى المال نفسه ، والفرقان مصدر في الأصل نقل إلى الاسمية ، فسمي به كتاب الله ؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل . وأراد شحرور أن يحجب استخدام الفرقان ، كمصدر في كتاب الله بحجب قوله تعالى : ﴿ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [الأنفال : ٢٩] [١] ، وزعم أن الفرقان جاء في ستة مواضع أخرى فقط [٢] .

(د) التلاعب بجذر كلمة « سَبَّح » : زعم شحرور أن ﴿ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة : ١] ، مشتقة من « سَبَح » وهو الحركة المستمرة « كالعوم في الماء » وهذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء [٣] . والدليل على أن هذا محض افتراء أن الصيداوي استعرض ستة وعشرين معجمًا لغويًا فلم يجد منها معجمًا واحدًا يقول : إن جذر « سَبَّح » هو « سَبَح » وأن التسبيح تعني الحركة المستمرة . وحق له أن يعقب على ذلك بقوله : « تحققت أن شحرور لا يرجع إلا إلى معجم استحدثه لنفسه من عند نفسه سطر مفرداته بمداد التحكم والاعتباط [٤] . وهاهو ابن فارس ، الذي أقر شحرور أن معجمه أنسب المعاجم في رأيه يقول في مادة « سَبَح » : لها أصلان : أحدهما جنس من العبادة ، والآخر جنس من السعي ، فالأول : السبْحة وهي الصلاة ويختص بذلك ما كان نفلًا غير فرض . يقول الفقهاء : يجمع المسافر بين الصلاتين ولا يسبح بينهما : أي لا ينتفل بينهما بصلاة . ومن الباب التسبيح وهو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سوء والتنزيه : التبعيد . والعرب تقول : سبحان من كذا أي ما أبعده . وفي صفات الله تعالى : سبوح ، أي تنزه من كل شيء لا ينبغي له . والأصل الآخر : السَّبْح والسِّبَاحة : العوم في الماء . والسابح من الخيل : الحسن مد اليدين في الجري [٥] فأين قول هذا العالم الثقة من قول شحرور ودك بابه ؟

(هـ) التلاعب بجذر كلمة « الشيطان » : يقول شحرور : الشيطان مصطلح متشابه له معنيان متباينان تمامًا فهو حين يشتق من « شطن » يكون على وزن فيعال ويعني البعد

---

(١) الصيداوي (ص ٣٧ - ٩) .
(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٦٤) .
(٣) المرجع السابق (ص ٢٢٣) .
(٤) الصيداوي (ص ١١١) .
(٥) ابن فارس (ص ١٢٥ - ١٢٦) .

والغرابة ، ويسمى الشيطان الفيعالي [١] ، ولم يقل عنه : إنه في هذه الحالة شيء مادي بل قال « مصطلح مادي موضوعي » [٢] ، أي أشخاص زعماء غير ظاهرين للعيان [٣] والمعنى الثاني مأخوذ من « شاط » ويعني ذهاب الشيء وبطلانه ويسمى « الشيطان الفعلاني » ويمثل الطرف الوهمي في الفكر الإنساني [٤] . والحقيقة عكس هذا التلبيس الشحروري تمامًا . فاللغويون وإن كانوا قد اختلفوا في نون « الشيطان » فإنهم قالوا : إنها إن كانت زائدة كان على وزن « فعلان » من شاط يشيط أي احترق « حكمًا عليه بمآله » وإن كانت أصلية كان على وزن فيعال من « شطن » أي بعد فهو المخالف في القصد والوجهة المناوئ المعاند . وفي الحالين هو اسم علم لمسمى واحد . ولما كانت صيغة فعلان ممنوعة من التنوين « وشيطان » مصروفة في القرآن كله . فإن الصيغة الصحيحة بمقتضى النحو هي فيعال ، أي الخاسئ المبعد المناوئ المعاند [٥] . ويقول ابن فارس : شطن : أصل مطرد صحيح يدل على البعد . والشيطان من هذا الباب . وسمي بذلك لبعده عن الحق وتمرده ؛ وذلك أن كل عات متمرد من الجن والإنس والدواب شيطان [٦] .

خامسًا : التلاعب بإخراج مفردات اللغة عما استقر لها من معانٍ :

الأساليب الشحرورية في هذا الميدان ثرية ومتنوعة من أبرزها :

(١) **طمس المعنى الفصيح للكلمة وتحكيم الدلالة العامية في القرآن الكريم** ، ومن أمثلة ذلك تعريف شحرور للجيوب والنتائج التي رتبها عليه : « الجيب جاء من جيب » كقولنا : جبت القميص أي قورت جيبه وجيبته أي جعلت له جيبًا . والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة . والأساس في « جيب » هو فعل « جوب » في اللسان العربي وله أصل واحد هو الخرق في الشيء ومراجعة الكلام والسؤال والجواب . فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين وهي الجيوب التي يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها [٧] . وينكر صيارفة اللغة على شحرور أن يكون لما قاله هنا شأن بمفهوم الجيب في اللسان العربي . فالجيب في اللسان العربي هو : الصدر [٨] ، ويقول ابن فارس : الجوب : هو خرق الشيء . والجوب : درع تلبسه المرأة وهو مجوب . وللكلمة أصل آخر هو مراجعة الكلام [٩] . فالجيب هنا هو الموضع

(١ - ٣) شحرور (ص ٢٦٠) .
(٤) المرجع السابق (ص ٢٦١) .
(٥) محمود أبو سعدة (ص ٩٨) .
(٦) ابن فارس (ص ١٨٤) .
(٧) شحرور (١٩٩٢م) ، (٦٠٦ ، ٦٠٧) .
(٨) عبد العزيز سيد الأهل (ص ١١٣) .
(٩) ابن فارس (١/٤٩١) .

الذي يقور من الثوب ويدخل منه الرأس فيبدو منه النحر والعنق . وجيب كل شيء - فيما يقوله أبو نصر الباهلي - صدره . ومعنى ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ [النور : ٣١] ؛ ليسدلن خمرهن على نحورهن [(١)] . وطوق القميص هذا ليس له طبقتان ولا طبقتان مع خرق . فمن أين أتى شحرور بتعريفه المنكر ، لقد حكم الجيب عند العامة - وهي كيس يخاط في جانب الثوب من الداخل وتجعل فتحته من الخارج - في كتاب الله . فهذا كيس له طبقتان . ولما لم يجد فيه ما يغطي به الفرج أضاف « أو طبقتان مع خرق » ولكي يموه على تحكيمه العامية في القرآن في مسألة حيوية كهذه أحل بها للمرأة أن تخرج شبه عارية حجب التعريف العامي واكتفى بقوله : « الجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة » [(٢)] .

(٢) **تعميم ما استقرت اللغة على تخصيصه** : ولبيان المقصود بذلك نشير إلى أن الثعالبي يقول : كل بناء مربع كعبة . هذاصحيح في أصل اللغة . ولكن الكعبة تخصصت ببيت الله ، وكل ما يظل الإنسان « سماء » في أصل اللغة ولكن كلمة سماء تخصصت بالسماء ذات النجوم والكواكب [(٣)] ، فإذا جاء أحد وأراد أن يرد معنى الكعبة لكل بناء مربع ، أو السماء لكل ما يظل الإنسان فيقال له : هذا رد . وهذا بالضبط هو ما فعله شحرور بمفهوم الخمار ، يقول ابن فارس : « الخمار أصل واحد يدل على التغطية ومنه الخمر لأنها تغطي العقل ، والخمار غطاء رأس المرأة . ويقول الراغب الأصفهاني : « الخمار كل ما يستتر به . ولكنه صار في التعارف اسمًا لما تغطي به المرأة رأسها وجمعه خمر ، قال تعالى : ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ [النور : ٣١] [(٤)] . والمتأمل في التعريف الشحروري للخمار يلاحظ أنه عبث بهذا المفهوم على خطوات فبدأ بمقدمة صحيحة هي الخمار من خمر ثم قال : وهو الغطاء ، وحذف كلمة الرأس ، ثم قال : ليس الخمار هو خمار الرأس فقط وإنما هو غطاء الرأس وغير الرأس ، ثم احتال لحذف غطاء الرأس قائلًا : لذا أمر الله بتغطية الجيوب [(٥)] . وهكذا وصل بالعبث بالمفهوم إلى إبعاده عن المعنى الخاص له ، والمعنى العام كذلك ، ليربطه بتغطية الجيوب التي ابتدعها .

(٣) **تحميل اللفظ ما لا يحتمله** : ومن أبرز أمثلة ذلك ، الافتراء على معنى قوله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ [النور : ٦٠] . فهو يزعم هنا أن القواعد

---

(١) الصيداوي (ص ٧٦ - ٧٨) .
(٢) الصيداوي (ص ٨٤ - ٨٦) .
(٣) الصيداوي (ص ٩٦) .
(٤) الصيداوي (ص ٩٥) .
(٥) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٦٠٧) .

هن النساء اللاتي أقعدن بسبب المرض بغض النظر عن السن . إلا أن الطامة في قوله : ﴿ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ تعني يخلعن جميع ثيابهن ، وإذا استطعن إلا يظهرن عاريات تمامًا فهذا أفضل . أما حجته في ذلك فهي قوله : إن الثياب اسم جنس وهي كل ما يرده الإنسان على جسمه من لباس داخلي وخارجي (١) . وهي حجة عارية عن الصحة . فالثياب جمع تكسير وليست اسم جنس . فاسم الجنس الجمعي هو : جمع ليس بجمع مذكر سالم ولا مؤنث سالم ولا جمع تكسير ، والفرق بين مفرده وجمعه تاء مربوطة فقط مثل : قمح وقمحة ، وتمر وتمرة . واسم الجنس الإفرادي هو لفظ يدل على القليل والكثير من ماهيته ، مثل : الماء والهواء . والأدهى والأمر أن اسم الجنس لا يستغرق كل أفراد الجنس . فلو وضع المرء حفنة قمح في يده وقال : هذا قمح ، فإن ذلك لا يعني أن قمح الدنيا كله في يده (٢) ، فكيف يتخيل شحرور أن الثياب ، حتى لو لم يكن مخطئًا في اعتبارها اسم جنس ، تعني كل الثيات الداخلية والخارجية ؟

ولنسق مثالًا أكثر غرابة عن سابقه خاص بتعريف شحرور للقلب والصدر والروح والقدر والقضاء والسحر والمعجزة . فالقلب عنده في فهمه لقوله تعالى : ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج : ٤٦] ، هو المخ ، والصدور هم الناس الذين يشغلون مراكز الصدارة بين العلماء . والصدر هنا أبرز شيء في الإنسان وهو الرأس (٣) ، والروح هي نفخة الأنسة التي حولت البشر إلى إنسان (٤) ، والقدر هو الوجود الحتمي للأشياء والأحداث خارج الوعي الإنساني ، والقضاء حركة إنسانية واعية بين النفي والإثبات ضمن هذا الوجود (٥) ، والفرق بين السحر والمعجزة فارق لحظي . فالسحر هو كل شيء يمكن أن يراه الإنسان في عالم المحسوسات ولا يدخل ضمن مستوى معقولاته . والمعجزة ما هي إلا تقدم في عالم المحسوس ، ظاهرة طبيعية ، عن عالم المعقول السائد (٦) ، والطريف في هذا المثال أن شحرور لم يرجع إطلاقًا إلى اللسان العربي في تحديده لدلالة هذه الألفاظ على هذا النحو التعسفي . ولا تقبل اللغة العربية لغطه هذا . فالروح عند ابن فارس أصل كبير مطرد يدل على سعة وفسحة واطراد . وأصل ذلك كله الريح . فالروح « روح الإنسان ، وإنما هو مشتق من الريح

---

(١) شحرور (ص ٦١٦) . (٢) الصيداوي (ص ٢١٢ - ٢١٤) .
(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٧٢ - ٢٧٣) .
(٤) المرجع السابق (ص ٢٩٨) .
(٥) المرجع السابق (ص ١٣١) . (٦) المرجع السابق (ص ١٨٥) .

وكذلك الباب كله . والروح : جبريل عليه السلام » [١] ، ووردت الروح مفتوحة الراء في القرآن ثلاث مرات ، ومضمومة الراء عشرين مرة ، وهي بالفتح تعني : الفرح والراحة . أما بالضم فمعناها : النفس . لأنها من الريح أي الهواء إذا تحرك ، أما لماذا جاءت النفس من النفس ، واشتقت الروح من الريح . فلأن الناس منذ أن وجدوا أدركوا أن النفس والتنفس هما علامة بدء الحياة في الحي يوم يولد وانقاطعها علامة موته حينما يموت . ولكنها خفيت ودقت كالنسمة . ولها في القرآن معنى آخر هو : جبريل [٢] ، والحديث النبوي الصحيح دليل على صحة هذا الفهم لمعنى الروح ، فلقد أخرج مسلم وأحمد وابن ماجه عن أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال : « **إن الروح إذا قبض تبعه البصر** » . وسببه كما في مسلم عن أم سلمة أن رسول الله دخل على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال « **إن الروح إذا قبض تبعه البصر** » [٣] . والقلب وصفه الرسول بأنه مضغة في الجسد ، ويفحم ابن فارس صاحب القراءة المعاصرة حيث يقول : الصدر أصلان صحيحان ، أحدهما يدل على خلاف الورود . والآخر صدر الإنسان وغيره ويستشهد بقوله تعالى : ﴿ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج : ٤٦] [٤] . والقدر : قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها الله . وهو القَدْر أيضًا يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته [٥] ، وهو تعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين ، والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة . والقدر وجودها في الأعيان بعد حصول شرائطها [٦] . والقضاء لغة : الحكم ، واصطلاحًا : الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ماهي عليه من الأحوال الجارية في الأزل إلى الأبد [٧] ، والمعجزة ، أمر خارق للعادة داع إلى الخير والسعادة مقرون بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله [٨] . فأين هذا من تحريف شحرور ؟ ونود أن نؤكد أن استخدام شحرور لهذا النوع من أساليب التلاعب بالمفاهيم لم يقتصر على المثالين اللذين سقناهما بل طال معظم المفاهيم التي طرحها كما سيتضح في الفصل القادم .

(٤) **صرف المفهوم إلى عكس المراد به تمامًا** : من أخطر حالات استخدام

---

(١) ابن فارس (ص ٤٥٤ ، ٤٥٥) .
(٢) محمود أبو سعدة (ص ١٧١ ، ١٧٢) .
(٣) ابن حمزة الحسيني الحنفي (ص ٤٣٩) .
(٤) ابن فارس (ص ٣٣٥ - ٣٣٧) .
(٥) المرجع السابق (٣/٦٢) .
(٦) الجرجاني (ص ٢٢١) .
(٧) المرجع السابق (ص ٢٢٥) .
(٨) المرجع السابق (ص ٢٨٢) .

الشحرورية لهذا الأسلوب ما يلي :

(أ) **العبث بمفاهيم الحنيفية والاستقامة والحدود وجعلها نقيضًا للاستقامة** : ويشق الشحروران طريقهما في هذا الصدد بالقول بأن : « حنف تعني في اللسان العربي الميل والانحراف » . ومع أننا لاحظنا من قبل أن مجرد تغيير شكل حرف في الكلمة يغير معناها تغييرًا جذريًّا ، فإنهما يزعمان أنه ما دام الفرق بين « حنف » ، « وخنف » حرف واحد فإن معانيهما مشتركة . فالحنف الميل والانحراف في الرجل، والخنف الميل والانحراف في اللفظ ، والجنف الانحراف والميل في القسمة[1] ، والاستقامة ضد الانحراف ويصلان إلى الغاية من التزييف بقولهما : « تتولد من هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع ، ويحاولان تمرير فريتهما بالزعم بأن قوة الإسلام تكمن فيها »[2] . ويعودان بكلمة ﴿ حَنِيفًا ﴾ في قوله تعالى : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ﴾ [الأنعام : ٧٩] على ﴿ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ وليس على ﴿ إِنِّي ﴾ ، (مع أن ورود كلمة ﴿ حَنِيفًا ﴾ مفردة يحول دون ذلك) للزعم بأن طبيعة السموات والأرض والوجود كله في هذا الكون الثنائي هي طبيعة حنيفية متغيرة[3] ، ثم يستبدلان بكلمة « الميل والانحراف » كلمة التغير ثم كلمة المتغيرات ، وينتهيان إلى أنه يجب أن يكون هناك ثوابت تشكل علاقة جدلية مع المتغيرات . والحنيفية قوية جدًّا في الكون . ولا توجد آية تقول : اهدنا إلى الحنيفية لأنها موجودة أصلًا[4] ، والحنيفية هي تابع منحنى أصلًا ، والاستقامة هي القابلية للحركة في حدود النهايات .

وبزعم قيام التشريع الإسلامي على جدلية بين الحنيفية والاستقامة ، عصف شحرور بمفهوم الحد ، كما سنوضح بعد قليل وحوله إلى ما أسماه الخطوط المستقيمة « الثوابت » التي تعطينا مجال الحرمة الحنيفية في التشريع « التغيير »[5] ، ورتب عليها أن الحدود الإسلامية تعرف شيئًا اسمه الحد الأدنى والحد الأعلى . فالحد الأدنى للمحارم في الزواج هي الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت والمرضعات والأخوات في الرضاعة وأمهات الزوجات والربيبة من المدخول بها وحلائل الأولاد والجمع بين الأختين[6] ، وجاء من الفراغ بقوله : إن الحد الأعلى هو جواز تحريم الزواج من أقارب آخرين كبنات العم والعمة والخال والخالة[7] ، وعقوبة السرقة قد تكون

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٤٤٨) .
(٢ ، ٣) المرجع السابق (ص ٤٤٩) .
(٤) المرجع السابق (ص ٤٤٩) .
(٥) المرجع السابق (ص ٤٥٣) .
(٦) شحرور (ص ٤٥٣) .
(٧) المرجع السابق (ص ٤٥٤) .

أقل من قطع اليد [١] ، وادعى أن الرسول ليس له أن يضع حدودًا تشريعية تبقى إلى يوم القيامة وكل تشريع حدودي أو حدي ورد من جانب النبي فهو مرحلي وغير ساري المفعول [٢] ، ونصيب المرأة من الإرث لا يجب أن يقل عن نصف الرجل ويمكن أن يصل إلى مثل نصيب الرجل [٣] .

والحالة الوحيدة التي ليس لها حد أعلى وأدنى هي الزنى ؛ لأن كل علاقة بين المرأة والرجل أقل منه لا عقاب عليها [٤] ، والربا حلال بشرط ألا يزيد عن (١٠٠ ٪) سنويًا [٥] ، ولا يوجد شيء اسمه الشريعة الإسلامية فالإسلام دين مدني بحت [٦] . والحكم بما أنزل الله غير وارد بالنسبة للإسلام ، بل كان خاصًا باليهودية ؛ لأن تشريعاتها عينية . أما في الإسلام فورد المفهوم التجريدي للتشريع الذي عبر عنه بالحدود ويمكن استنتاج ملايين الكتب في التشريع من أم الكتاب [٧] .

والسؤال الآن : أين كل هذا البناء الشحروري لمفهوم الحنيفية والذي أرسى عليه كل هذه النتائج الخطيرة من الحقيقة ؟ التدقيق في حدود هذه المسألة يكشف أن شحرور أقام كل ما سبق على مغالطة الزعم بوجود ثنائية جدلية بين الصراط المستقيم والحنيفية ، ولاجتثاث ذلك التلبيس من أساسه سنعالج هذه النقطة بشيء من التفصيل .

ولنبدأ بإيراد ما قاله ابن فارس - الذي هو صاحب عمدة معاجم اللغة في رأي شحرور - بالنص في تعريف « الحنف » على أن « الحنف : أصل واحد مستقيم وهو الميل . يقال للذي يمشي على ظهور قدميه : أحنف . وقال قوم - وأراه الأصح - : إن الحنف اعوجاج في الرجل إلى داخل . ورجل أحنف أي مائل الرجلين وذلك يكون بأن تتدانى صدور قدميه وتتباعد عقباه . والحنيف هو : المائل إلى الدين المستقيم قال تعالى : ﴿ وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ﴾ [آل عمران : ٦٧] ، الأصل هذا ، ثم يتوسع في تفسيره . فيقال : الحنيف : الناسك ، ويقال : هو المختون ويقال : هو المستقيم الطريقة . ويقال : هو يتحنف أي يتحرى أقوم الطرق » [٨] .

ومن الواضح أن الحنيفية هي تحري الاستقامة . واستشهاد ابن فارس بالآية دليل على

---

(١) المرجع السابق (ص ٤٥٦) .
(٢) المرجع السابق (ص ٤٥٨) .
(٣) المرجع السابق (ص ٤٥٨ ، ٤٥٩) .
(٤) المرجع السابق (ص ٤٦٣ ، ٤٦٤) .
(٥) المرجع السابق (ص ٤٦٤ - ٤٧١) .
(٦) المرجع السابق (ص ٤٧٢) .
(٧) المرجع السابق (ص ٤٧٨ ، ٤٧٩) .
(٨) ابن فارس (ص ١١١) .

أن معنى الحنف انتقل من عموم معناه إلى معنى خاص ، وأن التوسع في الأصل يسير في فلك المعنى الخاص وليس العام . ومع أن هذا يكفي لنسف فرية شحرور ، فإن خطورتها تسوغ لنا إيراد مزيد من الشواهد الهادمة لها .

فلقد وردت كلمة « حنيف » عشر مرات في القرآن الكريم ووردت بصيغة الجمع مرتان [١] ، بمعنى الميل عن كل ملة إلى الإسلام ، وأن يكون المرء مسلمًا بالمعنى الشامل للكلمة ، ومفتاح ذلك التسليم بأن الإسلام شيء والشرك شيء آخر لا يلتقيان .

فالإسلام هو التوحيد المطلق بكل خصائصه وكل مقتضياته وإسلام الوجه للَّه ، والإقرار بوحدة دين اللَّه واطراده على أيدي رسل اللَّه جميعًا ، والتسليم بأن وراثة هذا التراث يقوم على وشيجة الإيمان والعقيدة فحسب [٢] . وهذا المعنى بعينه هو مفهوم « الصراط المستقيم » ، والتي هي الإقبال على اللَّه بكلية القلب والفكر والذكر والإعراض عما سواه ، والاقتداء بأنبياء اللَّه [٣] . والحنيف هو : المستقيم . فكل من أسلم للَّه ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف . وسمي إبراهيم حنيفًا ؛ لأنه مال إلى دين اللَّه ومجيء ﴿ حَنِيفًا ﴾ مع ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ دليل على أن جهة ميله هي إلى التوحيد الخالص [٤] . الحنف إذن هو تحري الاستقامة المطلقة . فالحنف هو : الميل عن الباطل إلى الحق ومن الضلال إلى الاستقامة . وسمت العرب كل من حج أو اختتن « حنيفًا » تنبيهًا على أنه على دين إبراهيم [٥] ، ويعرف ابن الجوزي الحنيف ، بأنه « المستقيم المائل إلى عبادة اللَّه ، المخلص الذي يحج ويوحد ويضحي ويختتن ويستقبل القبلة » [٦] .

وينبهنا الطوسي إلى أن العلاقة بين كلمة « حنيف » وكلمة « الميل » هي علاقة تفاؤل بإصلاح العوج حيث يقول : « الحنيفية هي الاستقامة » وإنما قيل للذي يقبل بإحدى قدميه على الأخرى : « أحنف » تفاؤلًا بالسلامة ، كما قيل للهلكة : « مفازة » تفاؤلًا بالفوز والنجاة ، وهذا هو قول أهل اللغة . والحنيف هو كل من أسلم لأمر اللَّه ولم يلتو في شيء [٧] . الحنف إذن هو تحري الثبات على الجادة وليس التغير المستمر حسب أعراف الزمان والمكان كما يزعم شحرور .

---

(١) محمد عبد الباقي (ص ٢٢٠) .
(٢) سيد قطب (٤١٢/١) .
(٣) الفخر الرازي (٣١١/١) .
(٤) المرجع السابق (٤٤٨/١ - ٤٤٩) .
(٥) الفيروزآبادي (٥٠٥/٢) .
(٦) ابن الجوزي (ص ١٥٠) .
(٧) الطوسي (٤٧٩/١ - ٤٨٠) .

والصراط المستقيم لا تحتمل هي الأخرى تلبيس شحرور لها بجعلها مجرد خط تتم كل الحركة في حدود التشريع بعيدًا عنه . فالطريق لا يسمى في اللسان العربي « صراطًا » أصلًا إلا إذا تضمن خمسة أمور : الاستقامة ، والإيصال إلى المقصود ، والقرب ، والسعة للمارين عليه ، وتعينه طريقًا للمقصود . والطريق المستقيم يتضمن هذه الشروط الخمسة . فوصفه بالاستقامة تأكيد صريح بعد التأكيد الضمني على قربه ، لأن الخط المستقيم هو أقرب خط فاصل بين نقطتين وكلما تعوج طال وبعد واستقامته تتضمن إيصاله إلى المقصود ، ودعوة الإنسان كلها إليه وتضمنه لجميع من يمر عليه يستلزم سعته وإضافته إلى المنعم عليهم ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [الفاتحة : ٦ - ٧] .

ووصفه بمخالفة صراط أهل الغضب والضلال يستلزم تعينه طريقًا . والصراط يضاف إلى الله تارة ﴿ صِرَاطِ اللَّهِ ﴾ [الشورى : ٥٣] ؛ إذ هو الذي شرعه وفرض اتباعه ، وإلى النبي ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى : ٥٢] ؛ لأنه الهادي إليه ، وإلى العباد ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة : ٦] ؛ لكونهم أهل سلوكه وهم المارون عليه . ويقول ابن مسعود : خط لنا رسول الله خطًّا وقال : هذا سبيل الله ، ثم خط خطوطًا عن يمينه وعن يساره وقال : هذه سبل وعلى كل سبيل شيطان يدعو إليه ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ﴾ [الأنعام : ١٥٣] (١) ، ودعوى قيام التشريع الإسلامي على التغير الذي يحتمل ملايين الاحتمالات (٢) ، وهْم يدحضه صريح القرآن الكريم الذي يؤكد أن الشرع الإسلامي مؤسس على الاستقامة وليس على التبديل والتحريف . ويقول ابن القيم في ذلك : إن « على » تفيد في اللسان العربي : « العلو والثبات والاستقامة » . والصراط المستقيم هو صراط الله . والله على الصراط المستقيم في أفعاله وأقواله : ﴿ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [هود : ٥٦] والرسول على صراط مستقيم ﴿ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۞ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [يس : ٣ ، ٤] ، والصالحون على صراط مستقيم ﴿ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [النحل : ٧٦] ، وهي الطريقة التي يهدي الله ورسوله إليها ، ويصد الشيطان عنها : ﴿ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الأعراف : ١٦] (٣) .

---

(١) ابن القيم (ص ١٠ - ١٢) .
(٢) شحرور ١٩٩٢م (ص ٤٧٩) .
(٣) ابن القيم (ص ١٨ - ٢١) .

ومعنى ذلك أن الوجود كله عدا الشيطان وحزبه تابعون للصراط المستقيم أو متلمسون الهداية إليه .

ونأتي أخيرًا إلى كشف تزييف شحرور لحدود الله : ومدارنا في ذلك هو حسم علامة الاستفهام التالية : هل تقبل الدلالة اللغوية والاصطلاحية والشرعية النظر إلى « حدود اللّه » على أنها مجالات أدنى وأعلى للحركة تخضع لاعتبارات الزمان والمكان ؟ الجواب بالنفي القاطع والأدلة كثيرة نكتفي بذكر بعضها .

● فكون الحد « نطاقًا » : أمر ترفضه الدلالة اللغوية للكلمة ، ذلك أن الحد لغة هو : « منتهى الشيء ، أو الفاصل بين شيئين منعًا لتعدي أحدهما على الآخر » . وفي مختار الصحاح : الحد « هو الحاجز بين شيئين ، وحد الشيء منتهاه » [(١)] وعرفه القاموس المحيط بأنه : « الحاجز بين شيئين ، ومنتهى الشيء ، ومميز الشيء عن الشيء » [(٢)] .

وعرفه لسان العرب بأنه : الفاصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر ، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر ، وجمعه حدود ، ومنتهى كل شيء هو حده ، وحد كل شيء منتهاه ، لأنه يرده ويمنعه عن التمادي [(٣)] . والحد بمجرد دلالته اللغوية لا يحتمل أن يكون له عرض ، وإلا تحولنا إلى مفهوم آخر هو « التخوم » وهي التي لها عرض لاختلاط الأمر فيها وعدم إمكانية القطع بتمييز شيء عن شيء آخر [(٤)] . فحد الشيء : مقطعه ومنتهاه . ويقال للبواب : « حداد » ؛ لأنه يمنع الناس من الدخول . وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها . والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدًّا[(٥)] . ألا يحق لشحرور أن يتوارى من سوء ما تفوه به في ضوء شواهد اللسان العربي هذه ؟

ولا يختلف الأمر قطميرًا في محل الدلالة الاصطلاحية للحد . فالحد في الاصطلاح : قول يشتمل على ما به الامتياز . والحد المشترك : جزء وضع بين المقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر ولا بد أن يكون مخالفًا لهما [(٦)] .

وإذا انتقلنا إلى الدلالة الشرعية لمفهوم « حدود اللّه » فسنجد أنفسنا أمام معنيين ، أحدهما عام والآخر خاص . فحدود اللّه – بالمعنى العام – هي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة . ومعنى عدم قربها : عدم التعرض لها بالتغيير [(٧)] .

---

(١) محمد بن الرازي (ص ١٢٥ ، ١٢٦) .
(٢) يعقوب الفيروزآبادي (ص ٢٩٦) .
(٣) ابن منظور (ص ٧٩٨) .
(٤) السيد عمر (١٩٨١م) ، (ص ٨) .
(٥) الفخر الرازي (١١٨/٣) .
(٦) الجرجاني (ص ١١٢) .
(٧) الفخر الرازي (٣/العدد ١٦ ، ص ١١٨) .

حدود الله إذن هي مرادف لأحكام الله [١] .

والناظر في كتاب الله يلاحظ بوضوح أن « حدود الله » وردت خاصة بمجمل أحكام الله مقرونة بالتنبيه إلى مراعاة منطقة أمان حولها ، لأن من يحوم حول الحمى قد يقع فيه . وورد هذا المفهوم في سورة البقرة (الآية : ١٨٧) خاص بأحكام الاعتكاف ، وفي (الآية ٢٢٩) من نفس السورة خاص بأحكام زواج المسلم بمشركة ومباشرة النساء في المحيض والإيلاء والطلاق والرضاعة والاسترضاع ، ووردت عبارة ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] ، أربع مرات في هذه الآية [٢] . فهل في ذلك مجال لألعوبة الحد الأدنى والحد الأعلى الشحرورية ؟ أما المعنى الخاص لمفهوم ﴿ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] فهو : عقوبة مقدرة وجبت حقًّا لله تعالى [٣] . وسميت عقوبات المعاصي حدودًا ؛ لأنها في الغالب تمنع العاصي من العود إلى تلك المعصية التي حد لأجلها . ويخرج منها القصاص لأنه حق لآدمي ، والتعزير لعدم تقديره وتفويضه للحاكم . وجرائم الحدود هي الزنى والقذف والسرقة والسكر والحرابة والردة والبغي ، ويحرم أن يشفع أحد أو يعمل على أن يعطل حدًّا من حدود الله ، ما دام قد وصل إلى الحاكم : ودرء الحدود إنما أوصى به الرسول حالة وجود شبهة في المحل أو الفاعل أو في الجهة فحسب ، والستر إنما يكونا ابتغاء إصلاح حال الجاني وتوبته توبة نصوحًا ، ومنه ستر الجاني نفسه [٤] . ومعنى ذلك أن تسمية العقوبة حدًّا مرده كونها مانعة من المعصية ومقدرة بشكل لا مجال للاجتهاد فيه على النقيض تمامًا من المزاعم الشحرورية . بل هل تقبل الحدود الدولية التي هي من صنع البشر الخضوع لنظرية الحدود الشحرورية ؟

(ب) **العبث بمفهوم العبادة** : يقول شحرور : إن للفعل « عبد » معنيين : الذل والخضوع ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة : ٥] والتكبر والأنفة والاستعلاء . والمعنى الشحروري لقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾ [الزخرف : ٨١] ، هو « إذا تبين أن لله ولدًا فإن النبي هو أول إنسان يكفر به ويستنكف عنه » [٥] ، ومعنى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات : ٥٦] ، أن الله خلق الجن والإنس أحرارًا ولهم حرية الاختيار . فمنهم من يعبده بمفهوم التذلل والطاعة ، ومنهم من يعبده بالمفهوم المضاد أي يكفر ويتكبر ، وهذه الآية تعطينا الغاية من خلق الإنسان وهي « الحرية » [٦] .

---

(١) سيد الأهل (ص ١٢٠) .
(٢) سيد قطب (٢٣٤/١ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠) .
(٣) الجرجاني (ص ١١٣) .
(٤) السيد سابق (ص ٣٠٢ - ٣١٠) .
(٥) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٣٢٩) .
(٦) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٣٢٨ - ٣٣٠) .

وهو يغلف عبثه بمفهوم العبادة إلى حد الوصول بها إلى معنى « حرية الكفر والتكبر » بإيراد مفاهيم أخرى للإيهام بأن خاصية حمل المفهوم الواحد للمعنى وضده شيء تعرفه اللغة العربية في كلمات أخرى غير العبادة ، فكلمة : قسط ، لها - بزعمه - معنيان : البر والإحسان ، والجور والطغيان (١) .

ولا تستند هذه الدعوى الشحرورية إلا على الافتراء سواء بالنسبة للفعل « عبد » أو الفعل « قسط » . **والشواهد على ذلك كثيرة يكفي ذكر بعضها :**

أول هذه الشواهد أن الدلالة اللغوية لمادة « عبد » برمتها تدور في فلك واحد هو :

الخضوع من طرف ، والسمو من الطرف المقابل ، ولا ينصرف الفعل « عبد » عن هذا المعنى إلا إذا لحق به حرف جر . يقال : عبد منه : أنف ، وعبد على نفسه : لامها ، وعبد عليه : حرص ، وعبد به : لزمه فلم يفارقه . فهو عابد وعبد ، وأعبد فلانًا : استعبده ، وأعبد فلانًا عبدًا : ملكه إياه . وعبَّده : ذلله ، والعابد : الموحد . والعبادة : الخضوع لله على وجه التعظيم ، والشعائر الدينية ، والعبد : الرقيق ، والعبد : الإنسان حرًّا كان أو رقيقًا ؛ لأنه مربوب لله ﷻ (٢) ، لا موضع إذن في اللسان العربي لصرف الفعل « عبد » إلى الأنفة إلا إذا أضيف إليه لفظ « منه » أما إطلاق اللفظ « عبد » وكذا « العبادة » فلا ينصرف أبدًا إلا إلى معنى الخضوع لله . والشاهد الموجود بتفسير ابن كثير على صرف معنى « عبد » إلى استنكف ، هو « يعبد عليه » أي أنه لم يرد « ويعبد » بمفرده (٣) .

وتأبى الدلالة الاصطلاحية لمفهوم « العبادة » هذا العبث الشحروري هي الأخرى :

فالعبادة في الاصطلاح هي : غاية الحب ، لغاية الذل والخضوع لله ، والتي تظهر في شكل علاقة خارجية هي حياة التقوى (٤) ، وللعبادة معان ثلاثة مجتمعة : العبودية بالاستسلام لأمر الله ، والطاعة له عن اختيار وحب ، والتأله ، بمعنى : أداء الشعائر الدينية مع الاعتقاد أنه إله مسيطر على نظام الأسباب لا عبودية إلا له ولا يطاع على وجه الاستقلال إلا هو (٥) .

والشاهد الثالث هو أن المقصود بالعبادة في القرآن الكريم هو : توحيد الله ، وعدم طاعة الشيطان ، ومعرفة الله ﷻ (٦) وقد وردت مادة « عبد » في القرآن الكريم في صيغة الفعل

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٣٠ - ٣٣١) .
(٢) المعجم الوسيط (٢/٦٠٠ - ٦٠١) .
(٣) ابن كثير (١٣٧/٤) .
(٤) السيد عمر (١٩٩١م) ، (ص ٨٨) .
(٥) المرجع السابق (ص ٨٩) .
(٦) سيد الأهل (ص ٣١٥) ، ابن كثير (٣٣٩/٤) .

نحو مائة وعشرين مرة ، وبصيغة اسمية نحو مائة وواحد وخمسين مرة ، بمعنى لا يخرج أبدًا عن توحيد اللَّه وطاعته والخضوع له ، وعدم طاعة مخلوق في معصيته [١] .

أما دعوى أن « قسط » تعني : البر والإحسان ، والظلم والجور ، فكذب على اللسان العربي . فجذر مادة « القسط » و « القسطاس » هي الفعل « أقسط » وتعني التزام الحق وتحريه ، ومنها « المقسط » ، ووردت بهذا المعنى خمسًا وعشرين مرة في القرآن الكريم [٢] ، وأما جذر كلمة « القاسط » فهو قسط ، ووردت مرتين في القرآن الكريم بمعنى « الجائر عن الحق الناكب عنه بخلاف المقسط فإنه العادل » [٣] .

(٥) **تمييع المقاييس** : الأصل في المعايير هو الثبات والدقة ليتسنى تقدير الأشياء الأخرى به ، فالمعيار هو ما اتخذ أساسًا للمقارنة [٤] .

والمقياس هو : المقدار وما قيس به من أداة أو آلة [٥] . ولقد عمد الشحرور إلى العبث بمجموعة من المعايير والمقاييس على نحو يسلبها الخواص التي تعد بها جديرة بأن تسمى بهذا الاسم . ومن أمثلة ذلك العبث :

(أ) **السنة والعام** : يقول شحرور : السنة مقياس زمني منسوب إلى السرعة لذا فهو وحدة متغيرة غير ثابتة ، و « العام » مقياس للزمن منسوب إلى الأحداث أي دائمًا يأتي معرفًا . وهو في سبيله إلى التلبيس ، يتذرع بأن اللَّه قال : ﴿ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [الحج : ٤٧] ، ولم يقل : « ألف عام مما تعدون » [٦] ، فالعام من « عوم » وتعني : السباحة [٧] ، والسنة تدل على زمان وتختلف باختلاف السرعات [٨] . وخلص من هذا الهزل إلى أن مدة لبث نوح في قومه ليست (٩٥٠) سنة بالمقياس الحالي للسنين ، بل بمقياس آخر غير الذي نعرفه أو أن يكون ربط العام بحدث بحيث يكون العام الواحد أكثر من سنة ، أو أن تكون السنة من مقاييسنا ولكن لفظ ألف لا تعني عددًا يساوي (٥٠٠ + ٥٠٠) ولكن تعني مجموعة من السنين . أي عاش مجموعة من السنين نقص منها خمسون عامًا [٩] ،

---

(١) محمد عبد الباقي (ص ٤٤١ - ٤٤٥) .

(٢) محمد عبد الباقي (٥٤٤ - ٥٤٥) .

(٣) ابن كثير (٤/٤٣١) ، سيد الأهل (ص ٣٧٨) .

(٤) المعجم الوسيط (٢/٦٦٢) .

(٥) المرجع السابق (ص ٨٠٠) .

(٦) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٣٦٦ - ٣٦٧) .

(٧) المرجع السابق (ص ٣٦٦) .

(٨) المرجع السابق (ص ٣٦٦ - ٣٦٧) .

(٩) المرجع السابق (ص ٣٦٨) .

والسنين هي : الزمن ، أي أن الزمن كفيل بأن يهلك كل الأمم [(١)] .

ورغم أن هذا غثاء سيل ؛ إذ إن العلم لا يبني على احتمالات من نسج الخيال ، فإننا **سنقدم شواهد تؤكد زيف كل هذا العبث :**

• دعوى أن « السنة » وحدة زمنية متغيرة ولا تأتي إلا منسوبة إلى شيء معروف كذب . دليله هو ورودها على خلاف ذلك في القرآن الكريم . فما هو الشيء المعروف الذي نسبت إليه السنة في قوله تعالى : ﴿ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾ [الكهف : ٢٥] [(٢)] . وما هو ذاك الشيء المعروف في قوله تعالى : ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [البقرة : ٩٦] .

• علماء اللغة يؤكدون : تكذيب اللسان العربي للدعوى الشحرورية . يقول أبو هلال العسكري في الفرق بين العام والسنة : « العام جمع أيام والسنة جمع شهور ويجوز أن يقال : العام يفيد كونه وقتًا لشيء والسنة لا تفيد ذلك . ومع هذا فإن العام هو السنة والسنة هي العام ، وإن اختص كل منهما بما لا يختص به الآخر ، كأن يقال : عام الفيل ، لا سنة الفيل ، ومثلها الحول » [(٣)] ، ولقد ورد لفظ « العام » تسع مرات في القرآن الكريم ووردت كلمة سنة في تسعة عشر موضعًا منه بمعنى واحد [(٤)] .

• ﴿ السِّنِينَ ﴾ الواردة في [الأعراف : ١٣٠] لا تعني الزمن ، بل تعني القحط [(٥)] .

(ب) **الشهر** : في قوله تعالى : ﴿ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ [القدر : ٣] ، تعني الشهرة والإشهار ، ولا تعني الشهر الزمني كأن نقول : ألف شهر أي (٨٣) سنة وثلث [(٦)] .

وترفض الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم « الشهر » هذا العبث . فالشهر لغة هو : المدة الزمنية التي يكون مبدوء الهلال فيها خافيًا إلى أن يستتر ثم يطلع خافيًا [(٧)] ، وهو جزء من اثني عشر جزءًا من السنة . ويقدر في السنة القمرية وبدوره القمر حول الأرض ويسمى : الشهر القمري ، أو يقدر بجزء من اثني عشر جزءًا من السنة الشمسية ، ويسمى الشهر الشمسي ، وجمعه شهور وأشهر [(٨)] . ويقول ابن فارس : « شهر » أصل

---

(١) المرجع السابق (٣٦٩) .

(٢) جواد عفانة (ص ٢٣٢) .

(٣) بشير زقلام (ص ١٧١) .

(٤) المرجع السابق (ص ١٦٩ - ١٧٠) .

(٥) جواد عفانة (ص ٢٣٣) .

(٦) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٠٦) .

(٧) بشير محمد زقلام (ص ١٦٦ - ١٦٨) .

(٨) المعجم الوسيط (٥١٧/١) .

صحيح يدل على وضوح في الأمر وإضاءة والشهر : وضوح الأمر ، واتفق العرب والعجم على تسمية كل ثلاثين يومًا باسم الهلال شهرًا . ويقال : أشهرنا بالمكان ، إذا أقمنا به شهرًا [١] .

(جـ) **ليلة القدر** : الليلة عند شحرور ليست الفترة من غروب الشمس إلى مطلع الفجر وليلة القدر عنده هي الظلام في الوجود الذي سبق النور حيث إنه بعد الانفجار الكوني الأول مرت المادة بعدة مراحل للتطور حتى أصبحت شفافة للضوء وظهر النور .

والفجر هو الانفجار الكوني الثاني الذي سيغير قوانين الوجود الحالي [٢] ، ومدار تلبيس شحرور لهذا المفهوم هو سؤال ساذج : إذا كانت ليلة القدر تعني الليل فالسؤال هو : هل هو ليل مكة أم لوس أنجلوس ؟ [٣] .

ويدحض هذا العبث شحرور بنفسه حيث يقول : « هذا الإنزال حصل في وقت يقابله عندنا في الأرض شهر رمضان . ولكن رمضان من أي سنة ؟ لا ندري ؛ لذا عندما شرحها النبي في قوله إن صح : « العشر الأخير من رمضان » حيث حددها ضمن برهة زمنية ولم يحددها في ليلة معينة » [٤] ، وسؤالنا لشحرور : كيف تقابل تلك الليلة شهر رمضان ، والشهور لا تكون إلا بتعاقب ثلاثين يومًا وليلة ؟ وكيف تتساوى كلمة « سنة » مع « العشر الأخير من رمضان » ؟ وكيف لا يعد تحديد الرسول لها بوقت ما في العشر الأخير من رمضان إعجازًا نبويًّا روعي فيه اختلاف الليل والنهار بالنسبة لليلة بعينها من مكان إلى آخر باختلاف توقيت غروب الشمس وطلوع الفجر ؟

وتكذب شحرور كذلك أحاديث نبوية وردت بشأن ليلة القدر ، وفي كون عبادتها تعدل ألف شهر ، وكونها متجددة في كل رمضان [٥] . وخرج الجرجاني من مفهوم تجدد ليلة القدر في كل رمضان بتعريفها بأنها : ليلة اختص فيها السالك بتجلٍّ يتعرف به قدرها بالنسبة إلى محبوبه [٦] .

(د) **الآيات المحكمات** : يرى شحرور أن آيات أم الكتاب المتعلقة بالرسالة الإسلامية هي الآيات المحكمات ، وهي قابلة للتزوير وليس فيها أي إعجاز [٧] ، وأن الذي يحميها من التزوير هو الآيات المتشابهة والآيات التي ليست محكمة ولا متشابهة [٨] ، والسورة

---

(١) ابن فارس (٢٢٣/١) .
(٢) شحرور ١٩٩٢م (ص ٢٠٦ - ٢٠٨) .
(٣، ٤) المرجع السابق (ص ٢٠٦) .
(٥) ابن كثير (٥٣٢/٤ ، ٥٣٣) .
(٦) الجرجاني (ص ٢٤٩) .
(٧، ٨) شحرور (١٩٩٢م) (ص ١١٦) .

الوحيدة المحكمة في القرآن هي سورة التوبة [١] .

والواقع أن شحرور بلغ القمة في العبث في هذه النقطة بالذات ، ذلك أن المحكم ، في الاصطلاح كما يحدده الجرجاني هو : « ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ، أي التخصيص والتأويل والنسخ ، مأخوذ من قولهم : بناء محكم : أي متقن مأمون الانتقاض وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٣١] . والنصوص الدالة على ذات اللّٰه وصفاته ؛ لأن ذلك لا يحتمل النسخ . فاللفظ إذا ظهر منه المراد ، ولم يحتمل النسخ فهو محكم ، وإلا فإن لم يحتمل التأويل فمفسر ، وإلا فإن سيق الكلام لأجل ذلك المراد فنص ، وإذا خفي لعارض أي لغير الصيغة فخفي ، وإن خفي لنفسه أي لنفس الصيغة وأدرك عقلًا فمشكل ، أو نقلًا فمجمل ، أو لم يدرك أصلًا فمتشابه [٢] ، ومعنى ذلك أن النص المحكم هو المهيمن على غيره والحاكم له وليس العكس ، وأن المتشابه يرد إلى المحكم وليس العكس .

والمراد بالمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلًا كالمقطعات في أوائل السور [٣] ، ويقول ابن الجوزي في تعريف « المحكم » : هو : المتقن المبين ، وهو الناسخ ، والحلال والحرام وما علم العلماء تأويله ، والذي لم ينسخ ، وما لم تتكرر ألفاظه ، وما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان ، وما لم يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا . وهو جميع القرآن عدا المتشابه ، ويشمل المنسوخ وما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل وما اشتبهت معانيه ، والحروف المقطعة وما تكررت ألفاظه واحتمل من التأويل أوجهًا [٤] .

ويقول الطوسي : المتشابه : ما كان المراد به لا يعرف بظاهره بل يحتاج إلى دليل ، وسمي متشابهًا لاشتباه المراد منه بما ليس بمراد . وإنزال اللّٰه آيات متشابهات ليعمل أهل العقل أفكارهم . والقرآن كله محكم بدليل قوله تعالى : ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ﴾ [هود: ١] ، بمعنى أنه لا يتطرق إليه الفساد والتناقض والتباين والتعارض بل لا شيء منه إلا وهو في غاية الإحكام [٥] . ويقتصر المتشابه لفظًا ومعنى في القرآن الكريم على الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور [٦] .

فهل يستطيع مخمور أن يحاكي شحرور في زعمه أن المحكم قابل للتزوير وأن الذي

---

(١) المرجع السابق (ص ١١٧ ، ١١٨) .
(٢) الجرجاني (ص ٢٦٣) .
(٣) المرجع السابق (ص ٢٥٣) .
(٤) ابن الجوزي (ص ٣٥٠ ، ٣٥١) .
(٥) الطوسي (ص ١١) .
(٦) مجد الدين الفيروزآبادي (ص ١٣٨) .

يحميه هو المتشابه ، مع كل هذه الأدلة المبينة كون « المحكم » هو اللفظ الذي وضحت دلالته على الحكم ولا يقبل حكمه التأويل ولا التخصيص ، لأن الحكم المستفاد منه ، إما حكم أساسي من ثوابت الدين لا يقبل التبديل ولا التخصيص ، أو من أمهات الفضائل التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الأزمنة ، أو على حكم من الأحكام الفرعية التي دل الشارع على دوامها ، ويجب العمل به قطعًا ولا يحتمل غير معناه ولا يقبل النسخ ؟ (١) .

ولنكتف بهذا القدر من العبث بالموازين رغم وجود أمثلة أخرى في القراءة المعاصرة التي هي كما يقول صاحب « بيضة الديك » بحق : « من ظن أن قلب الحقائق فيها شيئًا نادرًا فقد ظلم الحقيقة ، بل الذي يظن القراءة المعاصرة شيئًا غير هذا فقد ظلمها وظلم نفسه وظلم الحقيقة » (٢) .

* * *

(١) مصطفى الباجنقي (ص ١٧٨) .

(٢) الصيداوي (ص ١٤٢) .

المبحث الثالث

آلية زقوم أبي جهل

أصل هذه الآلية هو أن أبا جهل واجه التوصيف القرآني والنبوي لشجرة الزقوم بكونها بنص القرآن الكريم : ﴿ إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ۝٤٤ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِي فِي ٱلْبُطُونِ ۝٤٥ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ ﴾ [الدخان : ٤٣- ٤٦] ، ووصف النبي للزقوم فيما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه ، وقال الترمذي : حسن صحيح بقوله ﷺ : « **اتقوا الله حق تقاته فلو أن قطرة من الزقوم في بحار الدنيا لأفسدت على أهل الأرض معايشهم فكيف بمن يكون طعامه** » (١) ، واجه أبو جهل ذلك بابتكار تعريف للزقوم من هوى نفسه هو : « إنما الزقوم التمر والزبد أتزقمه » (٢) . ولقد طبق شحرور هذه الآلية بكل إخلاص على معظم المفاهيم المحورية التي عبث بها ، مستخدمًا بذلك أساليب ثلاثة : الاعتباط والتحكم والارتجال .

ومن أمثلة ذلك ما يلي :

(أ) **الكتاب** : ارتجل شحرور تعريفًا للكتاب هو : الكتاب جمع أشياء لإخراج معنى مفيد أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل . وعرف الكتيبة بأنها : تجميع الجنود والضباط والدبابات أو الخيل بعضها إلى بعض في نسق معين وعرف الكتاب بأنه : المواضيع وتأليف الكتب ووضع بعضها مع بعض وربط أحداث بعضها مع بعض (٣) ، وذلك العبث يتضح لدى ذكرنا للمعنى الصحيح الذي زقمه شحرور هنا ، فالكتاب في لسان العرب هو : اسم لما كتب مجموعًا . والكتاب ما كتب فيه (٤) ، والكتاب في المعجم الوسيط هو : الصحف

---

(١) ابن كثير (٤/١٢ - ١٤٦ - ٢٩٦) .   (٢) المرجع السابق (٤/١١) .

(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥١ - ٥٤) .   (٤) الصيداوي (ص ١٢) .

المجموعة ، والرسالة ، والقرآن ، والإنجيل ، ومؤلف سيبويه في النحو ، وأم الكتاب : الفاتحة ، وأهل الكتاب : اليهود والنصارى ، والكتاب : الحكم والأجل والقدر . والكتابة : صناعة الكتاب ، والمكتب : موضع الكتابة ، وقطعة من الأثاث يجلس إليها للكتابة ، والمكان يعد لمزاولة عمل معين كمكتب المحامي والمهندس ونحوهما (١) . والمكتب هو : موضع الكتاب ، أو موضوع تعليم الكتابة (٢) . والكتيبة هي : الجيش أو القطعة العظيمة منه ، وما جمع فلم ينتشر وجماعة الخيل إذا أغارت من المائة إلى الألف (٣) . وورد لفظ الكتاب في القرآن الكريم على عشرة أوجه (٤) وهي :

- الكتابة : ﴿ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ [آل عمران : ٤٨] .
- الحساب : ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ﴾ [الجاثية : ٢٨] .
- اللوح المحفوظ : ﴿ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ [الحديد : ٢٢] .
- عدة المرأة : ﴿ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ﴾ [البقرة : ٢٣٥] .
- أعمال بني آدم : ﴿ كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴾ [المطففين : ١٨] . ﴿ كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ﴾ [المطففين : ٧] .
- الرزق والأجل : ﴿ وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴾ [الحجر : ٤] .
- القرآن : ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴾ [فصلت : ٤١] .
- التوراة : ﴿ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [آل عمران : ٧٨] .
- الإنجيل : ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ ﴾ [آل عمران : ٦٤] .
- الفرض : ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء : ٢٤] .

(ب) **القرآن** : يعرفه شحرور بأنه هو مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية (٥) ، وهذا التعريف زقومي ، فالقرآن في الاصطلاح : هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف ، المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شبهة (٦) ، المبدوء بقوله تعالى : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ

---

(١) المعجم الوسيط (٨٠٦/٢) .
(٢) الصيداوي (ص ١٥) .
(٣) المرجع السابق (ص ١٦) .
(٤) سيد الأهل (ص ٤٠٠ ، ٤٠١) .
(٥) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٦٢) .
(٦) الجرجاني (ص ٢٢٣) .

رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴾ [الناس : ٦] (١) ، وهو اللفظ العربي المنزل على محمد ، والمنقول بالتواتر ، والمتعبد بتلاوته ، والمجموع بين دفتي المصحف (٢) .

(جـ) الذكر : يعرفه شحرور بأنه هو تحول القرآن إلى صيغة لغوية محدثة منطوقة بلسان عربي ، وهو ليس القرآن نفسه بل هو أحد صفات القرآن (٣) . والواقع أن ارتجال شحرور هنا بالغ السوء فهو يزعم أن الذكر محدث والقرآن قديم ، والذكر صفة للقرآن ، وهو ما لا ينطلي على أطفال رضع . ويظهر النهج الزقومي هنا بالإشارة إلى الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الذكر . فلقد ورد الذكر في القرآن الكريم على ثمانية عشر وجهًا هي : العمل الصالح ، والذكر باللسان ، والذكر بالقلب ، والذكر على الأمر والقصة والحفظ والعظة والشرف والوحي والقرآن والتوراة واللوح المحفوظ والبيان والتفكير والصلوات الخمس والصلاة الواحدة والتوحيد (٤) . فمفهوم الذكر يشير إلى الكتب المنزلة وما ارتبط بها من ذكر وشرف لمن نزلت عليهم وإليهم واستحضارها في القلب مع التدبر (٥) .

والمعنى اللغوي للذكر لا يخرج عن ذلك : فقولنا : ذكرت الشيء : خلاف نسيته ، والذكر : العلاء والشرف (٦) ، وتسمية القرآن : الذكر إما لكونه ذكر من اللّه ، ذكر به تعالى قومًا بحدوده وفرائضه ، أو لأنه شرف لمن آمن به (٧) .

(د) الفرقان : هو - شحروريًّا - الوصايا العشر التي أنزلت على موسى وعيسى ومحمد وهو الصراط المستقيم لأنها لا تتغير أبدًا (٨) . وهذا هو التحكم والاعتباط بعينه . فلقد عرف ابن فارس كلمة الفرقان وجذرها بقوله : « فرق » أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل ، أي تفريق أمرين . والفرقان : كتاب اللّه تعالى فرق به بين الحق والباطل ، والفرقان : الصبح سمي بذلك ؛ لأنه به يفرق بين الليل والنهار . والفارق من الناس : الذي يفرق الأمور (٩) . وورد هذا المفهوم في القرآن الكريم كمرادف للقرآن لكونه فيه الفرق بين الشبهة والضلالة والمخرج منها ، كما ورد بمعنى المخرج في الدين من الضلالة والشبهة ، والنصر لموسى بالفرق بين الحق والباطل (١٠) . ومرد تسمية القرآن بأنه ، « فرقان » ، هو

---

(١) الشعراوي (١٢/١) . (٢) الباجقني (ص ١٨) .

(٣) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٦٢ ، ٦٣) .

(٤) انظر : شواهد قرآنية عليها جميعًا في سيد الأهل (ص ١٨١ - ١٨٣) .

(٥) إبراهيم الإبياري (ص ١٢٤) . (٦) ابن فارس (٣٥٨/٢ ، ٣٥٩) .

(٧) الطوسي (١٩/١) . (٨) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٦٦ ، ٦٧) .

(٩) ابن فارس (ص ٤٩٤) . (١٠) سيد الأهل (ص ٣٥٧) .

كونه الفارق بين الحق الذي تضمنته الكتب المنزلة ، والانحرافات والشبهات التي لحقت بها بفعل الأهواء والتيارات الفكرية (١) .

(هـ) **الحديث** : يسمى القرآن - في الشحرورية - حديثًا ، من الحدث لأنه قرن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية (٢) ، وذلك بعد وقوعها لا قبله (٣) .

ودليل الاعتباط في هذا التعريف الذي حرف فيه كلمة « حديث » إلى كلمة « أحداث » وأضاف إليها كونية وإنسانية بعد وقوعها ، أن لفظ الحديث ورد في القرآن على ستة أوجه :

أولها : القرآن نفسه ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾ [الطور : ٣٤] ، والقصص ﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الذاريات : ٢٤] ، والعبرة ﴿ فَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ ﴾ [سبأ : ١٩] ، والقول ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴾ [النساء : ٨٧] ، والخبر ﴿ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة : ٧٦] (٤) .

(و) **الكتاب المبين** : هو القصص القرآني فقط (٥) ، وأحسن الحديث مصطلح يراد به « السبع المثاني » وهي الحروف « الأصوات » المقطعة في أول السور (٦) . ودليل الارتجال هنا أن تخصيص القصص القرآني بهذا الاسم وصرفه عن بقية القرآن تحكم لا دليل عليه ، ولم يستند شحرور على أي دليل يسمح له بمخالفة ما انعقد عليه الإجماع من اعتبار الفاتحة هي السبع المثاني (٧) ، لثمانية أسباب : أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد ، ولأنها تثنى (أي تكرر) في كل ركعة من الصلاة ، ولأنها مستثناة من سائر الكتب لقوله ﷺ : « **والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور مثل هذه السورة إنها السبع المثاني** » ، ولأن كل آية منها تعدل سبع القرآن ، ولتبشير جبريل لمحمد بالأمن على أمته بها من العذاب ، ولأنها تقرأ في الصلاة وتثنى بسورة أخرى ؛ ولأنها أثنية على اللّه تعالى ومدح له ، ولأن اللّه أنزلها مرتين (٨) . ورصد سيد قطب حقيقة كون الفاتحة هي السبع المثاني ، لاحتوائها على أصل كل كليات التصور الإسلامي (٩) .

---

(١) سيد قطب (ص ٣٦٨) ، الجرجاني (ص ٢١٣) .
(٢) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٩٣) .
(٣) المرجع السابق (ص ٩٥) .
(٤) سيد الأهل (ص ١١٩ - ١٢٠) .
(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٩٥) .
(٦) المرجع السابق (ص٩٧) .
(٧) الطوسي (١/ ٢٠) .
(٨) الرازي (١/٢٢٢) .
(٩) سيد قطب (١/ ٢١ - ٢٦) .

(ز) **العبث بمفهوم تفصيل الكتاب** : يعرف شحرور هذا المفهوم بأنه يعني الآيات التي ليست محكمة ولا متشابهة وليست أحكامًا وليست قرآنًا . ومعنى آيات مفصلات : مفصول بعضها عن بعض زمنيًا ومكانيًا [١] ، ومن الواضح أنه يتلاعب بجذر الكلمة . فجذر تفصيل هو فَصَّل وليس فَصَل وتفصيل الكتاب هو تبيانه [٢] ، أي أن بيان الأحكام والحلال والحرام بيانًا شافيًا كافيًا حقًّا لا مرية فيه من رب العالمين [٣] ، ومعنى ﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ ﴾ [هود : ١] ، أي هي محكمة في لفظها مفصلة في معناها فهو كامل صورة ومعنى [٤] .

(ح) **العبث بمفهوم تصديق الذي بين يديه** : تصديق الأحكام الإسلامية الواردة في المصحف القابلة للتزوير والتي ليست حقًّا [٥] ، وذلك بدعوى أن ما بين يديه تعني الحاضر وليس الماضي « وهذا كذب صريح . فمعنى تصديق الذي بين يديه أي من الكتب المتقدمة ومهيمنًا عليها ومبينًا لما وقع فيها من التحريف والتأويل والتبديل » [٦] ، والقرآن يكذب شحرور في زعمه أن « بين يديه » تعني الحاضر ولا تعني الماضي لقوله تعالى : ﴿ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ ﴾ [المجادلة : ١٢] ، والمعنى واضح أنه يتم تقديم الصدقة قبل المناجاة لا ساعتها [٧] ، وقوله تعالى : ﴿ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ ﴾ [آل عمران : ٥٠] ، وقوله تعالى : ﴿ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ ﴾ [المائدة : ٤٦] ، يدل على أن تلك العبارة تدل على ما سبق وليس على الحاضر .

(ط) **الرسالة** : هي الحدود والعبادات والأخلاق وتعليمات عامة وخاصة الموقع على صحتها بواسطة النبوة التي تتألف من القرآن العظيم والسبع المثاني . واللوح المحفوظ هو لوحة التحكم في الكون الذي نشأ فعلًا وقد برمج القرآن المجيد في داخلها ، والكتاب المكنون هو البرنامج الذي بموجبه تعمل قوانين الكون العامة كمعلومات . والإمام المبين هو : قوانين الطبيعة الجزئية وأرشفة الأحداث التاريخية بعد وقوعها [٨] . وقد لا يحتاج طعم الزقوم ونتنه هنا إلى توضيح . ومع ذلك دعونا نسري عن أنفسنا بالإشارة إلى أن

---

(١) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ١١٤ ، ١١٥) .

(٢) المعجم الوسيط (٧١٦/٢) سيد قطب المجلد الثالث (١٧٨٥م) .

(٣) ابن كثير (٤١٨/٢) .

(٤) ابن كثير (٤٣٦/٢) .

(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٨٨) .

(٦) ابن كثير (٤١٨/٢) .

(٧) جواد عفانة (ص ١٠١) .

(٨) شحرور (١٩٩٢م) ، (٩٠ - ٩٢) .

قصر الرسالة على شيء دون شيء مما أوحى به الله تعالى إلى محمد تحكم مفضوح أو مقولة أن القرآن العظيم والسبع المثاني مجرد توقيع على صحة الرسالة ، مدحوض باعترافه بأن الآيات التي وصفها دون غيرها بكونها قرآنًا نزلت قبل آيات الأحكام بكثير ، فهل يعقل أن تبدأ الرسالة بالتوقيع عليها قبل انتهاء نزولها ويكون توقيعها أطول وأكبر منها ؟ (١) .

واللوح المحفوظ هو شيء يعلمه الله وما من شيء قضى الله : القرآن فما قبله وما بعده إلا وهو فيه محفوظ من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل (٢) .

والإمام المبين هو اللوح المحفوظ ، وورد أيضًا بمعنى التوراة والطريق الواضح (٣) ، والكتاب المبين هو القرآن (٤) ، والمراد بقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾ [الواقعة: ٧٧ ، ٧٨] ، هو المصحف والقرآن في اللوح المحفوظ لا يمسه إلا الملائكة المطهرون ، ولفظ الآية هنا خبر بمعنى الطلب من المسلمين بأن لا يمس المصحف من به جنابة أو حدث ، وألا يسهموا في تمكين عدوهم من مسه . ومن ذلك ما رواه مسلم عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو ولا عبرة بمس المجوسي النجس والمنافق الرجس له في الدنيا . فكفر هؤلاء بالله أكبر (٥) .

(ي) **أم الكتاب** : هي قواعد سلوك إنساني ليست حقًّا وليست كلمات الله ، وليس لها وجود قائم بذاته ومنفصل عن الإنسان (٦) . وترفض اللغة العربية هذا الزقوم الشحروري . فكلمة أم في اللغة العربية هي أصل الشيء ، ولا يمكن نقل مفهومها إلى الرسالة ، وأم الكتاب ، مفهومها الصحيح هو أصل الدستور الإلهي وأصل الدين في اللوح المحفوظ . فأم الكتاب إشارة إلى أصل الكتاب المحفوظ في اللوح وليس المحفوظ وليس الرسالة حتمًا . والرسالة تحتوي : تلقي الوحي وحفظ أحكامه الموحاة وتبليغها ، وتطبيقها العملي الذي يكون عليه تقويم العالمين الدنيوي والأخروي (٧) ، ووردت كلمة « أم » في القرآن على خمسة أوجه : الأصل ، والمرجع والوالدة بعينها ، والمرضع ، وأزواج النبي ، وأم الكتاب : أي أصله وهو اللوح المحفوظ لكون كل العلوم منسوبة إليه ومتولدة عنه (٨) .

(ك) **تجزئة الذات الإلهية والخلط بينها وبين الإنسان** : فالربوبية - عند شحرور -

---

(١) جواد عفانة (ص ٩٧ ، ٩٨) .
(٢) ابن كثير (٤/٤٩٨) .
(٣) سيد الأهل (ص ٤٥) .
(٤) ابن كثير (٢/٤٦٧) .
(٥) ابن كثير (٤/٢٩٩) .
(٦) شحرور (١٩٩٢م) ، (١٠٥ ، ١٠٦) .
(٧) نشأة ظبيان (ص ١٠٩) .
(٨) سيد الأهل (ص ٤٢) .

علاقة صارمة بين اللّه ومخلوقاته وأعطيت للناس سواسية ، ولا ألوهية إلا بعد وجود العاقل لأن الألوهية هي اعتراف من العاقل فقط باللّه وبتوحيده وبأوامره ، والإنسان المؤمن والكافر خليفة اللّه في الأرض في مقام الربوبية ، أصبح بالخلافة مالكًا لها مسيطرًا عليها متصرفًا بها ثم سيتصرف في السموات (١) . والتفريق بين اللّه والرب كذب تدحضه شواهد قرآنية كثيرة نكتفي منها بشاهدين : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ ﴾ [آل عمران : ٥١] ، ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [يونس : ٣] . ودعوى أن الإنسان مسلمًا كان أم كافرًا خليفة للّه كذب صريح لا دليل عليه من قرآن ولا من سنة فقوله تعالى : ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] لم يرد به لفظ « لي » واتضح من فعل الصحابة أنهم لم يعتبروا « الخليفة » نائب عن النبي حينما أرادوا أن يسموا عمر خليفة خليفة رسول اللّه ، فقال عمر : « إن هذا يطول » مما يعني أنه مع كل خليفة جديد سيحتاج الأمر لضم كلمة (خليفة) إلى لقبه فأسموه أمير المؤمنين ، وهو بذلك وبرفضهم تسمية إمامهم خليفة اللّه أوضحوا أن الخليفة وكيل عن الأمة بموجب عقد مبرم بين أهل الحل والعقد والأمة وبين الخليفة ، ومحكوم بكتاب اللّه وسنة رسوله (٢) . والخلافة بذلك هي تصور شرعي يجمع بين فكرتي المنصب والمعيار فهي من جانب تمثل : منصب رياسة الدولة في الإسلام ، وهي من الجانب الثاني تمثل معيارًا للتمييز بين الإرادة الواجبة الطاعة شرعًا ، وتلك التي لا يجب طاعتها ، وهي كفكرة : تمتد لتحتوي كل الأنظمة التي تقوم على الالتزام بالشرع والرضا من جانب الأمة والالتزام من جانب الخليفة (٣) . وجاء لفظ الخليفة في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] ، أي بدلًا ممن مضى من الجن، ووردت بمعنى الإمامة (٤) . فقول شحرور : إن الإنسان خليفة للّه متصرف في الأرض وسيتصرف في السماء شجرة زقوم اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ، وهو جدير بوصف أحد الباحثين له بقوله : « دعوى خلافة الإنسان للّه وامتلاكه للأرض باطل . أما دعوى تصرفه المرتقب في السموات فوقاحة » (٥) .

ولولا خوف الملل والإطالة لاستعرضنا عشرات الأمثلة الأخرى لزقوم « المفاهيم الشحرورية » .

* * *

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (١٢٣ ، ١٢٤) . (٢) السيد عمر (١٩٩١م) ، (ص ١٣٨) .
(٣) المرجع السابق (ص ٣٣٥) . (٤) سيد الأهل (ص ١٦٢) .
(٥) جواد عفانة (ص ١١٢) .

المبحث الرابع

آلية المكر بالمفاهيم

المكر - لغة - هو الخداع ، وأن يصرف المرء غيره عن مقصده بالحيلة ، وبالمغرة [١] . ولقد تفنن شحرور في أساليب استخدام هذه الآلية . وسنشير هنا إلى :

أهم الأساليب التي استخدمها بها مشفوعة بأمثلة تطبيقية :

(١) **أسلوب الدبيب** : الدبيب هو السير رويدًا بليل . ومرادنا به هنا رصد كيفية تسريبه للكلمة المخترعة والحكم المرتجل في أثناء سراه في ظلام الأنفاق ودموس السراديب إلى غايته الخاصة بتلبيس ما اتضحت هويته من المفاهيم الإسلامية [٢] . وقوام هذا الأسلوب هو سوق مجموعة من المقدمات الصحيحة ثم تسريب كلمة ، ثم ارتجال حكم لا علاقة له بتلك المقدمات . مثال ذلك قوله : وبما أن محمدًا ﷺ وهو نبي (وهذه مقدمة صحيحة) فهذا الكتاب يحتوي على رسالته ونبوته (التفريق هنا بين الرسالة والنبوة هو بداية التسريب) ثم يأتي ثالوث القراءة المعاصرة « ارتجال وتحكم واعتباط » حيث يقول : « فالرسالة هي مجموعة التعليمات التي يجب على الإنسان التقيد بها ، عبادات ومعاملات وأخلاق ، وهي مناط التكليف ، والنبوة هي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونية والتاريخية » الحق والباطل [٣] .

(٢) **التسريب المقرون بالتشويش والتخليط** : عن طريق الخروج عن مسار تعريف المفهوم الأساسي المراد العبث به . وأوضح مثال على استخدام هذا الأسلوب هو تعريف شحرور للكتاب . فلقد بدأ تسلله بعد قوله الكتاب من كتب ، وهي مقدمة صحيحة إلى

---

(١) المعجم الوسيط (٢/٩١٦) . (٢) الصيداوي (ص ١١ ، ٤٩) .

(٣) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٥٤) ، الصيداوي (ص ٥٠) .

ارتجال بدأ بالقول بأن الكتاب « جمع أشياء لإخراج معنى مفيد » ثم انتقل بهذا التحديد المرتجل إلى تعريف لا يساويه بأي شكل بقوله : « أو لإخراج موضوع ذي معنى متكامل » ، ثم تسلل من خلال التلاعب بتقاليب المفردات التي سماها بما ينافي العلم ويحرف الكلم عن مواضعه « صوتيات » (١) ، إلى التشويش والتخليط بالخروج عن مسار تعريف الكتاب إلى الحديث عن « تبك ، وبكت » واختار من هذا الهزل ما يخدم تدليسه للمفهوم الأصلي ، فلم يتحدث مثلًا عن « كبت » بمعنى أذل وأخزى وأهان (٢) ، مع أنها من تقاليب كلمة « كتب » ليقول : الكتاب عكس : البتك أو البكت ، ثم يتسلل عبر تعريف مرتجل للمكتب الهندسي إلى التلاعب بكلمات تجميع وجمع ومجموعة ، ثم يدس مغالطته في كل مشتقات مادة : كتب ، بتعريف معتبط للكتيبة ، ليبلغ قمة التشويش والارتجال في تعريف الكاتب بأنه يعني : المواضيع وتأليف الجمل ووضع بعضها مع بعض وربط أحداث بعضها مع بعض ، ثم بعد ذلك كلما استخدم كلمة كتاب وضع بعدها بين علامتي تنصيص كلمة « موضوع » ليذكر القارئ بهذه المساواة المختلقة ثم ينتقل من ذلك إلى أن مجموعة الكتب التي أوحيت إلى محمد ﷺ هي مجموعة الكتب التي سميت الكتاب ، ثم يتلاعب بموضع الكلمة فيقول : كتاب الصلاة ثم يقول : الصلاة كتاب . وشتان بين القولين . توضيح ذلك : مثلًا استبدال عبارة « سيارة الرجل » بـ « الرجل سيارة » أو « امرأة الرجل » بـ « الرجل امرأة » ، ويغير عبر هذا التلبيس تعريفه للكتاب خمس مرات في أقل من صفحة ، بحيث أصبح الكتاب (موضوع) ، والكتاب يجمع مواضيع ، والكتاب من المواضيع (٣) ؛ لينتهي إلى القول بأن الكتاب يعني : مجموعة العناصر التي إذا اجتمعت أدت إليه ، للوصول إلى محطته الأخيرة وهي الزعم بأن ما بين دفتي المصحف ليس شيئًا واحدًا هو القرآن ، بل هناك قرآن وأم الكتاب وتفصيل كتاب ، وفرقان أو باختصار كل العمارة الوهمية التي بناها خياله في كتابه المسمى القراءة المعاصرة ، والتي ابتكر فيها فأسًا قطع بها الكتاب الواحد إلى : كتاب الرسالة ، وكتاب النبوة ، وكتاب الألوهية ، وكتاب الربوبية (٤) ، ثم استغل الآليات السابق ذكرها في تجريد كل هذه الكتب من أية حجية أو إلزام حقيقي متدثرًا بفرية أنه يثبت بذلك صلاحيتها لكل زمان ومكان .

(٣) حشد شحرور شواهد قرآنية منبتة الصلة تمامًا بكل ما يقوله : الواقع أن

---

(١) الصيداوي (ص ١٤) . (٢) المعجم الوسيط (٨٣/٢) .

(٣) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٥١ ، ٥٢) . (٤) المرجع السابق (ص ١٢٢ ، ٢١٣ - ٢١٦) .

قارئ القراءة المعاصرة لا يستطيع أبدًا أن يجد موضعًا واحدًا في ذلك الكتاب كله سبق فيه شاهد قرآني في محله . ولذا فإننا رغم خطورة هذا الأسلوب والحاجة إلى الدحض التفصيلي له ، نشعر باستحالة حصر حالات استخدامه ، ونأمل أن تكشف الأمثلة التي نسوقها عن طرائق اللجوء إليه وأن يعذرنا القارئ في الإطالة نوعًا ما في هذه النقطة . ومن أهم الطرائق الشحرورية في التلاعب بآيات اللّه والاستهزاء بها بهذه الآلية :

(أ) **طريقة « لذا »** : وقوامها ترتيب نتائج على مقدمات مغلوطة مع إيراد شواهد قرآنية مسبوقة بـ « لذا قال » ، وإردافها بـ « ولم يقل » . ومن أمثلتها تلاعب شحرور بمفهوم : كلمات اللّه ؛ فلقد بدأ بنقل تعريف الكلام لغة (١) ، ثم أخذ ينتقل في الفقرة التالية مباشرة إلى التسريب للابتعاد عن التعريف اللغوي الذي هو « الكلام هو : المنتظم من الحروف المسموعة المميزة » إلى قوله : « كل الألسن الإنسانية أصوات تتألف منها الكلمات والجمل » والكلام أصوات تسمع غير مفهومة المعنى . وعندما يأخذ الكلام مدلولًا في الذهن يصبح قولًا . ثم يستخدم طريقة « لذا قال ، ولم يقل » بتحكم مفضوح لهذا الهراء الذي ساقه بخصوص الفرق بين « الكلام » والقول في أربع شواهد قرآنية ، وحديث نبوي على النحو التالي في فقرة واحدة (٢) :

● الكلام يخرج من الفم وفيه تكمن الفصاحة . لذا قال موسى عن أخيه هارون ﴿ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا ﴾ [القصص : ٣٤] ، فهل هناك محل إذا كان الكلام هو « أصوات تسمع غير مفهومة للاستشهاد بـ « هو أفصح مني لسانًا » ، والفصاحة في اللسان العربي هي انطلاق اللسان بكلام صحيح واضح يدرك السمع حسنه والعقل دقته ؟ (٣). ويقول القاضي عبد الجبار : الفصاحة هي جزالة اللفظ وحسن المعنى وهي لا تظهر في أفراد الكلام وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة (٤) .

● وعندما أرسل اللّه موسى إلى فرعون نصحه بقوله : ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا ﴾ [طه : ٤٤] ، فالقول هو الكلام الذي له دلالات في الذهن ، لذا نقول : البلاغة في القول والفصاحة في اللسان (٥) . ومرة أخرى يكذب اللسان العربي لذا الشحرورية .

---

(١) شحرور ١٩٩٢م .
(٢) المرجع السابق (ص ٧١) .
(٣) المعجم الوسيط (٧١٦/٢) .
(٤) أحمد أبو زيد (ص ٦٣) .
(٥) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٧٦) .

فالبلاغة هي : حسن البيان وقوة التأثير ومطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته [(١)] .

● ونرى الكلام والقول في آية واحدة في قوله تعالى : ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [الكهف : ٥] ، أي هذه الكلمة التي تخرج من الأفواه لها مدلول الكفر عندما نفهمها في الذهن « لذا » قال : ﴿ إِن يَقُولُونَ ﴾ ولم يقل : إن يتكلمون [(٢)] . ولما وجد شحرور شاهدًا قرآنيًا على أن من الهراء التفرقة بين القول والكلام ، فرض على الآية قوله بدلًا من أن يقيم منها شاهدًا فجعلها محكومة بقوله وليس العكس مستخدمًا : « لذا قال ولم يقل » . ويكذب اللسان العربي دعوى شحرور . فالعربي يقول : (قال) قولًا ، ومقالة ومقالًا ، بمعنى تكلم [(٣)] والكلام في أصل اللغة : الأصوات المفيدة ، والكلام (عند المتكلمين) : المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بألفاظ . والكلام في اصطلاح النحاة : الجملة المركبة المفيدة ، نحو : جاء الشتاء ، أو شبهها مما يكتفي بنفسه ، نحو : ما على . والكلمة (عند النحاة) اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ، والجملة أو العبارة التامة المعنى ، كما في قولهم : لا إله إلا اللَّه : كلمة التوحيد . وكلمة اللَّه : حكمه أو إرادته ، والكلمة : الكلام المؤلف المطول ، قصيدة أو خطبة ، أو مقالة ، أو رسالة والكليم : من يكالمك ، ولقب موسى به لأن اللَّه كلمه [(٤)] ألا يحق لنا أن نسأل « لذا الشحرورية » : من أين لك هذا ؟

ونود قبل استكمال هذا المثال لـ « لذا الشحرورية » التي تكاد لا تخلو منها صفحة من صفحات كتابه أن نتساءل عن الغاية من استخدام « لذا » في هذا الموضع ، الغاية هي كما صرح بها شحرور هي الزعم بأن جوامع الكلم الذي أعطيه الرسول هو « الأصوات الإنسانية المجموعة في فواتح السور ولا تعني البلاغة لا من قريب ولا بعيد » [(٥)] ، والافتراء على اللَّه بالقول بأنه غير متكلم وأن القرآن الذي بين أيدينا ليس عين كلام اللَّه [(٦)] .

وهو في تطبيقه لقاعدة « لذا » ، يستخدم شواهد قرآنية لا علاقة لها أبدًا بفريته ، فيبدأ بإلزام ما لا يلزم بمقدمة فاسدة وترتيب نتائج فاسدة ، حيث يقول بالنص : لو كان النص القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام اللَّه فهذا يعني أن اللَّه له جنس ، وجنسه عربي وكلامه ككلام الإنسان يقوم على علاقة دال ومدلول ، وبما أن اللَّه ليس

---

(١) المعجم الوسيط (٧٢/١) .
(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٧١) .
(٣) المعجم الوسيط (٧٩٧/٢) .
(٤) المعجم الوسيط (٨٢٨/٢) .
(٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٧١) .
(٦) المرجع السابق (ص٧٢) .

عربيًا ولا إنجليزيًا لزم أن يكون كلامه هو المدلالوت ذاتها ، فكلمات اللّه هي عين الوجود ونواميسه العامة . ولهذا نقول : إن اللّه هو الحق وأن كلماته حق ﴿ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأنعام : ٧٣] ، ﴿ وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ [يونس : ٨٢] ، ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ ﴾ [الحج : ٦٢] ، فالوجود الموضوعي خارج الوعي هو الوجود الإلهي ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ [الحج : ٦٢] ، والوجود الكوني الذي هو كلمات اللّه وهو حق أيضًا . ﴿ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ ، [الأحقاف : ٣] ، « لذا » قال : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] ، وبما أن القرآن حوى الحقيقة الموضوعية « لذا » أطلق عليه تسمية الحق : ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف : ٧] (١) ، وهكذا نلاحظ كيف حشد ستة شواهد قرآنية مكتفيًا بإيراد كلمتين فقط ، وبجزء من الآية في كل الأحوال بعيدًا عن السياق الذي وردت فيه ، مستخدمًا « لذا » في دس ما لم يرد أي دليل عليه حتى في الشاهد القرآني المبتسر الذي يتلاعب به ، ونظن أن من الإساءة إلى القارئ سوق أدلة أخرى على عدم وجود أسس لاستخدامات « لذا » الثلاثة غير إيراد النص الكامل الذي وردت فيه ، ونكتفي بما هو أهم وهو الإشارة إلى أن « الحق » ، في اللغة ، هو : الثابت الذي لا يسوغ إنكاره . والحق من أسماء اللّه تعالى ، والشيء الحق هو : الشيء الثابت حقيقة ويستعمل في الصدق والصواب أيضًا ، يقال : قول حق وصواب . وهو في اصطلاح أهل المعاني : الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ، ويقابله الباطل (٢) ووردت كلمة الحق في القرآن الكريم بمعان يتحدد كل منها حسب سياق الآية (٣) وهي :

اللّه : ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ ﴾ [المؤمنون : ٧١] .

القرآن : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ ﴾ [ق : ٥] .

الإسلام : ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ﴾ [الإسراء : ٨١] .

العدل : ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ ﴾ [النور : ٢٥] .

---

(١) شحرور (ص ٧٢ ، ٧٣) . (٢) الجرجاني (ص ١٢٠) .

(٣) سيد الأهل (ص ١٣٩ - ١٤١) .

التوحيد : ﴿ فَعَلِمُوٓاْ أَنَّ ٱلۡحَقَّ لِلَّهِ ﴾ [القصص : ٧٥] .

الصدق : ﴿ قُلۡ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقّٞۖ ﴾ [يونس : ٥٣] .

الوجوب : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾ [الأحقاف : ١٨] .

المال : ﴿ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] .

الحظ : ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [المعارج : ٢٤ - ٢٥] .

الحاجة : ﴿ قَالُواْ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنۡ حَقّٖ ﴾ [هود : ٧٩] .

محمد : ﴿ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [آل عمران : ٧١] .

وورد لفظ الحق في القرآن الكريم في (٢٢٧) موضعًا بهذه المعاني [(١)] ، ناهيك عن بقية مادة هذه الكلمة . فمن أين لـ : « لذا الشحرورية » بهتان قصرها على الوجود المادي والزعم بأن القرآن (أو بتلبيسها النص القرآني المتلو) ليس هو عين كلام اللَّه ، بل كلام اللَّه هو ذات الموجودات المادية وأن اللَّه ليس متكلمًا ؟ [(٢)] ، وكيف يستقيم هذا الهراء مع قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء : ١٦٤] ، ﴿ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ ﴾ [البقرة : ٢٥٣] ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران : ٧٧] ، وتدليل اللَّه على زيف ألوهية عجل السامري : ﴿ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ﴾ [الأعراف : ١٤٨] ، وإذا كان كلام اللَّه هو عين الموجودات المادية ، فما هو - على سبيل المثال - المقصود في عين الموجودات الشحرورية : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [يونس : ٩٦] ، و﴿ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۚ ﴾ [فصلت : ٤٥] ، ﴿ وَأَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ ٱلتَّقۡوَىٰ ﴾ [الفتح : ٢٦] ، ﴿ وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾ [الصافات : ١٧] ، و ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ ﴾ [البقرة : ٣٧] ؟

(ب) **الكذب على القرآن مع توظيفه ذلك الكذب بـ « لذا »** : من نماذج ذلك قول شحرور : لا يمكن أن نرى في أي آية من آيات الأحكام مصطلح « قال اللَّه » هذا مستحيل [(٣)] . وقبل أن نتتبع توظيف هذه المقولة نلاحظ تزييف القرآن الكريم لقول شحرور بأن « قال اللَّه » حق وأمر اللَّه ، ليس حقًّا [(٤)] ، فاللَّه يقول : ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ [النحل : ٥١] . فلو كان صحيحًا ما يقول

---

(١) محمد عبد الباقي (ص ٢٠٨ - ٢١١) . (٢) شحرور (١٩٩٠م) ، (ص ٧٢) .
(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٧٧) . (٤) شحرور (ص ٧٨) .

شحرور من أن آيات الرسالة لم تأت فيها عبارة : « وقال اللّه » ؛ لأنه لو جاءت : « قال اللّه صلوا : أو قال اللّه : صوموا » مع الأخذ بالحسبان أن قول اللّه هو الحق لأصبحت الصلاة والصوم ناموسًا لا يمكن مخالفته ، ولذا جاءت آيات الأحكام بصيغة الأمر والنهي لأنها ذاتية (١) كذب بدليل اتخاذ أقوام أكثر من إله واحد رغم وجود ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ ﴾ [النحل : ٥١] .

ويتسرب شحرور هنا من خلال تلبيس الفارق بين التكليف عن اختيار ديني وبين كون قول اللّه هو الحق ، مدعيًا أن من الدقة أن لا يطلق عبارة قال اللّه ، على الأحكام فلا تقول : قال اللّه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ ﴾ [الجمعة : ٩] ؛ لأننا لو قلنا : قال اللّه : صلوا وكان هناك أناس لا يصلون فهذا يعني أن قوله غير نافذ وهذا يناقض قانون قوله الحق ، أما قولنا عن كل آية وردت في الكتاب : « قال تعالى » فهذا مصطلح مجازي بحت (٢) .

ويصل الإسفاف بشحرور هنا لنفي كون القرآن هو كلام اللّه وقوله ، إلى إيراد شاهدين من قرآنيين يكذبانه مع التلاعب المكشوف بهما على النحو المضحك التالي : يقول شحرور : أما قوله تعالى : ﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٥٨ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ ﴾ [البقرة : ٥٨ - ٥٩] ، فالقائل اللّه ، فقوله نافذ ولكنه ينطبق فقط على الفقرات : ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدًا وادخلوا الباب سجدًا ولا ينطبق على جملة : وقولوا حطة لأنها جملة أمر وليست قولًا . وهكذا يهذي دون أن يبرر تحكمه هذا أو يذكر لنا الفرق بين « وادخلوا » ، « كلوا » ، « وقولوا » أليست كلها أفعال أمر ؟ ثم يجد شحرور نفس الشاهد المضاد لكذبه في الأعراف (١٦١ ، ١٦٢) فيورده ، ولا يعلق عليه بأكثر من قوله : أما لماذا تكرر الموضوع نفسه مرتين في البقرة والأعراف فهو بحاجة إلى بحث خاص (٣) .

● ويجيء بالشاهد الثاني : ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ [النحل : ٥١] ، ليهذي بقوله : لنقارن هذه الآية مع الآية : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ﴾ [الحج : ٦٢] ، أي أن وحدانية اللّه هي حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني وأن التعددية غير ممكنة موضوعيًا . لذا بدأت الآية بقوله : (قال اللّه) (٤) . ولو أغمضنا

---

(١) المرجع السابق (ص ٧٧ ، ٧٨) .
(٢) المرجع السابق (ص ٧٨) .
(٣) المرجع السابق (ص ٧٩) .
(٤) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٨٠) .

الطرف عن هذا الكذب الشحروري بخصوص اتخاذ أقوام ضالين آلهة من دون الله ، وسكتنا عن شواهد قرآنية على رأسها ﴿ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة : ١١٦] ، ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾ [المائدة : ٧٣] ، فإننا لا نملك إلا أن نسأل شحرور بخصوص الآية الحادية والخمسين من النحل : هل كل البشر يرهبون الله كافرهم ومشركهم ؟ كيف إذن بدأت الآية بـ ﴿ قَالَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٥٥] ، وتضمنت ﴿ فَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [النحل : ٥١] إن قاع الكذب والافتراء جد قريب ومقاتلة بادية لا تحتاج إلى تنقيب .

ولنسق مثالًا آخر للافتراء على القرآن مع توظيف « لذا الشحرورية » يقول شحرور : ففي سورة يوسف والشعراء والقصص نرى أن محتويات السور كلها قصص ؛ لذا قال : ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ [يوسف : ١] ، أما في سورة النمل ففيها قصص وكونيات معًا ، أي فيها من مواضيع القرآن قصص كاملة وكتاب مبين . « لذا » عطف كتابًا مبينًا على القرآن أي الخاص على العام [1] . و « لذا » هنا لا أساس لها في موضعي استخدامها . فما العلاقة بين ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ ، وكون سور يوسف والشعراء والقصص « محتوياتها كلها قصص » حتى على فرض صحة ذلك ؟ أليست سورة « الفيل » تحتوي على قصة واحدة ولم تبدأ بـ ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ ، وسورة نوح تعالج قصة واحدة هي قصة نوح ، ولم تبدأ بـ ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴾ ، ثم ماذا والثابت أن سور يوسف والشعراء والقصص ليست كل محتوياتها قصصًا بحيث تعمل « لذا » حتى لو كان المقصود بـ « الكتاب المبين هو : القصص القرآني فقط » ؟ فالآيات من (١٠٣ - ١١٠) من سورة يوسف ليست من سياق القصص ، والآيات التسع الأولى من النمل ليست قصصًا وكذلك الآيات (١٩٠ - ٢٢٧) منها ، وآيات القصص من (٤٩ - ٧٥ ومن ٨٣ - ٨٨) ليست قصصًا . وإذا كانت النمل بدأت بـ ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ ، ونكّرت ﴿ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ ، لاحتوائها بـ « لذا الشحرورية » على قصص وكونيات ، فلماذا لم تبدأ سور أخرى مثل البقرة واحتوت على قصص وكونيات بـ ﴿ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ .

(حـ) **تحكيم الهوى في الشاهد القرآني** : من أمثلة ذلك قوله : « فإذا أُنزلت سورة محكمة » فإذا تصفحنا الكتاب نرى أن هذه السورة المحكمة هي سورة التوبة التي تبدأ بالآية ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ ﴾ [التوبة : ١] ، ثم نرى أن هذه هي السورة الوحيدة في الكتاب التي لا تبدأ بـ ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ ، والسبب في ذلك هو

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٩٥ ، ٩٦) .

عدم وجود أي آية من آيات القرآن فيها . وبالتالي لا يمكن أن يكون اسم الرحمن في البسملة لقوله : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [الرحمن : ١ - ٢] ؛ لذا حذفت البسملة كلها لأن القرآن رحماني حيث آية ﴿ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ لا تعني أنه علمه للآخرين بمعنى الجلبة التعليمية ولكنها تعني أنه وضع اسم الرحمن علامة للقرآن لكي يميز [(١)] . ما الدليل على أن سورة التوبة هي السورة المحكمة الوحيدة ؟ وما الدليل على أن وجود البسملة في أي سورة يجعلها غير محكمة ؟ وما الدليل على أن سورة التوبة ليست من القرآن ؟ وما الدليل أن قوله تعالى : ﴿ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ بمعنى ميزه وليست بمعنى علمه ؟ لا شيء إلا دليلين : الهوى ، ولذا ، الشحروريتين .

(د) **حجب الشاهد المضاد** : من أمثلة ذلك تلاعب شحرور بلفظ « الرب » والفرقان . فلقد أقدم لتمرير التفرقة بين « الرب » و« اللَّه » والقول بأن للربوبية كتابًا وللألوهية كتابًا يختلفان كل الاختلاف إلى حجب قوله تعالى : ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف : ١٧١] ، والعبث بدليل آخر هو : ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ﴾ [الأنعام : ١٠٢] ؛ حيث أورده متبوعًا بقوله : لاحظ « ربكم » خالق كل شيء ، لا إله إلا هو فاعبدوه ، فخالق كل شيء تعود على ربكم . واعبدوه تعود على لا إله إلا هو ثم أورد قوله تعالى : ﴿ قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ﴾ [البقرة : ١٣٣] ، مضيفًا ، لاحظ أن الخطاب للعاقل ، ثم أورد ثلاثة شواهد قرآنية تتضمن أمرًا بعبادة اللَّه . وعقب بقوله : « لاحظ كيف أتبع العبادة بالألوهية » ثم أورد ستة شواهد قرآنية لا تختلف عن سابقتها في شيء معلقًا بقوله : « نلاحظ أنه عندما يذكر مقام الألوهية يذكره من باب قبول العاقل له ، ولاحظ كيف ذكر الربوبية للسموات والأرض والألوهية لدعاء العاقل فقط » . وخلص من كل هذه الملاحظات العجيبة إلى قوله : « لذا » فإذا تصفحنا كل آيات الكتاب لا نرى صيغة « ولا تدع مع اللَّه ربًّا واحدًا » ولا نجد صيغة « ولا تعبدوا إلا الرب » ، فالرب هو رب محمد وأبي لهب ، ولكن اللَّه ليس إله أبي لهب وهو إله محمد لأن أبا لهب لم يعترف بألوهيته [(٢)] ، ولعل القارئ يتذكر أن شحرور في تلبيسه الذي أراد به التفرقة بين قول اللَّه وأمره ، قد قال باستحالة تعدد الآلهة ، وها هو هنا في سبيل تلبيسه بالتفريق بين اللَّه

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ١١٨) .

(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ١٢٥ - ١٢٧) .

والرب يسمح بأن يكون هناك أكثر من إله ، أما الهدف فهو القول بأن قوانين الطبيعة حتمية وأحكام الإسلام (كتاب الألوهية) غير ملزمة (١) .

أما بالنسبة للفرقان فإنه في سبيل التفرقة بينه وبين القرآن وقصره على ثلاث آيات قرآنية فقط حجب الشاهد المضاد ، وزعم أن كلمة الفرقان لم تأت إلا ست مرات ، وفي هذه المواضع الستة جاء معرفًا (٢) ، وزعم أن الفرقان ، نزل في يوم بدر دفعة واحدة على الرسول ﷺ (٣) ، وفي سبيل ذلك حجب قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ [الأنفال : ٢٩] ، وتعامى عن أن قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ ﴾ [الفرقان : ١] ، تدل على أنه لم ينزل دفعة واحدة ، بل نجومًا .

(هـ) سوق الشاهد المضاد مع تعقيب بسيط يلفت النظر عنه والانتقال إلى موضع آخر ، من ذلك : أنه ساق ثلاثة وعشرين شاهدًا من القرآن الكريم للتدليل على قوله أن مفهوم كلام اللَّه في القرآن يعني الوجود المادي ولا يعني أبدًا الفكر ، وأن كلام اللَّه غير أزلي قائلًا : إنها تتكلم عن الظواهر الطبيعية في هذا الوجود على خلاف الحقيقة . فمن بين هذه الآيات : ﴿ وَجِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ [آل عمران : ٥٠] ، و ﴿ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأۡتِيَهُم بِـَٔايَةٖ ﴾ [الأنعام : ٣٥] ، ﴿ وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ ﴾ [الأنعام : ١٢٤] ، و ﴿ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [البقرة : ٢٥٢] ، و [آل عمران : ١٠٨] ، و ﴿ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗ ﴾ [الأعراف : ٧٣] ، وواضح أن كل هذه الآيات تتحدث عن الآيات المنزلة وعن المعجزات ، ولا علاقة لها بالظواهر الطبيعية في الوجود ، ولكن شحرور يحشدها دون أي شرح ثم يقول مستندًا إلى ثلاث آيات منها فقط [الجاثية : ٤ - ٦] ، اتبع اللَّه فيها ظواهر كونية بقوله تلك آيات اللَّه ، للخروج من ذلك بحكم اعتباطي هو « لا نرى في الكتاب آية من آيات العبادات والأحكام ذكر فيها أنها من آيات اللَّه » (٤) ، والعجب العجاب أن يكون هذا هو تعليقه على ما يشهد ضده وهو قوله تعالى : ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٤] ، فما هي الظواهر الكونية التي تتلى في بيوت زوجات الرسول ؟

(و) الاستخفاف بالعقول : ساق شحرور ستة عشر موضعًا ورد فيها ذكر الشيطان قائلًا هي خاصة بالشيطان الفيعالي ، وسرد سبعة عشر موضعًا ورد فيها لفظ :

---

(١) المرجع السابق (ص ١٢٧ ، ١٢٨) .
(٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٦٤) .
(٣) المرجع السابق (ص ٦٦) .
(٤) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٥٧) .

الشيطان : قائلًا : إنها خاصة بالشيطان الفعلاني . وخلص من ذلك السرد إلى قوله : لذا فعلينا أن نفرق وندقق تمامًا الشيطان الفيعالي من الشيطان الفعلاني في كل آية ورد فيها ذكر مصطلح الشيطان . وعلى الباحثين المسلمين تدقيق آيات الشيطان مرة أخرى للتفريق بين الشيطانين وبحث ماذا يمثل الشيطان الفيعالي في الحقيقة الموضوعية [١] . وليته اكتفى بذلك ولكنه وضعنا أمام نوع ثالث من الشياطين هو الشيطان الفعلولي بقول : وبما أن الشيطان الفعلاني هو أحد أطراف العملية الجدلية في الفكر الإنساني فالطرف الآخر في العملية الجدلية هو الرحمن المادي لذا قال : ﴿ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا ﴾ [مريم : ٤٤] [٢] .

ومن أمثلة هذا الاستخفاف أيضًا قوله في معنى : ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ ﴾ [البقرة : ٣٣] ، أن « واسطة النبأ هو التمييز الصوتي » « لذا » استعمل حرف الجر الباء ، أي أن النبأ الصوت هو واسطة الدلالة على الاسم . وزعم أن الكلام الإنساني نشأ بتقليد الحيوانات ثم التقطيع الصوتي ، واستكثر على الله أن يكون قد علم آدم الأسماء بأسلوب ما أرقى من ذلك [٣] .

ومن هذا القبيل أيضًا أنه أورد المواضع التي ذكر فيها الربا في القرآن الكريم ثم زعم أن الله ربط الربا بالصدقات والزكاة بقوله : ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ ﴾ [البقرة : ٢٧٦] ، ﴿ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ ﴾ [الروم : ٣٩] ، مع أن الواضح أن الله فرق بين الربا وبين الصدقات والزكاة . ثم قال : ووضع حدًا أعلى للفائدة « الربا » بقوله : ﴿ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران : ١٣٠] ، ووضع حد الصفر بقوله : ﴿ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ ﴾ [البقرة : ٢٧٩] ، وخرج من ذلك بأن الربا حلال بشرط ألا يزيد عن (١٠٠ ٪) من رأس المال سنويًا . وأسرف على نفسه بأن خلص من قول عمر بن الخطاب أنه أشكل عليه أحد أبواب الربا ربا الفضل إلى أن الربا إذن هو أمر غير مقطوع فيه وقد أشكل حتى على أمير المؤمنين عمر [٤] ، ضاربًا عرض الحائط عما أسماه حد الصفر ، وبكون آية آل عمران ليست الوحيدة الحاكمة لموضوع الربا ، فضلًا عن أن أضعافًا تعود على الزيادة « الربا » وليس على رأس المال الذي لم يرد له ذكر

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٢٦٠ - ٢٦٢) .

(٢) شحرور (ص ٢٦٢) .

(٣) شحرور (ص ٣٠٤ - ٣٠٩) .

(٤) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٤٦٨ ، ٤٦٩) .

أصلًا في الآية ، فأية زيادة مهما كانت ضئيلة إذا ارتبطت زيادتها بمدة القرض كانت أضعافًا ومضاعفة ، ناهيك عن أن إشكال باب من أبواب الربا على عمر لا يعني كون الربا كله غير مقطوع به ، كما لا ينفي وجود علم عند غير عمر من الأمة علم ما لم يعلمه عمر .

(ز) **الافتراء على القرآن بالتعمية على الأساليب القرآنية** : ومن أوضح الأمثلة على ذلك سعي شحرور إلى الإيماء بأن ما أسماه الفرقان العام الذي نزل على موسى ومحمد وعيسى ملزم أكثر مما أسماه : الفرقان الخاص بمحمد ، وقال : إن الفرقان العام أكد عليه في مستوى التحريم ومستوى النهي والتوكيد ومستوى الوصية ، أما الفرقان الخاص فهو عشر وصايا ولكنها جاءت بصيغة إخبارية ولم تأت بصيغة أمر صريحة ، فمن حقق شروط الأول فهو من المتقين ، ومن حقق شروطهما معًا فهو من أئمة المتقين (١) . وقبل أن نصل إلى المحطة الأخيرة التي يريد شحرور أن يسوقنا إليها ، نود الإشارة إلى أن من الأساليب الدالة على التحريم في القرآن الكريم : صيغة النهي والتعبير بصريح النهي ، ومادة التحريم ومشتقاتها ، وبكل أمر يدل على طلب الكف والمنع مثل الأمر باجتناب الخمر ، والأمر بالترك وترتيب الحد أو العقوبة أو الكتابة وذكر الفعل مقترنًا باستحقاق الإثم ، ونفي البر عن الفعل ، وذكر الفعل مقرونًا بوعيد . ومن أساليب القرآن استعمال الخبر في معنى الأمر ، مثل ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة : ٢٣٣] ، والإخبار بأن الفعل مكتوب على المكلفين مثل ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء : ١٠٣] ، والإخبار بأن الفعل مفروض على المكلفين مثل : ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ ﴾ [البقرة : ١٩٧] ، والإخبار بأن الفعل مفروض على الناس عامة ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران : ٩٧] ، كما استخدم القرآن لفظ الوصية بمعنى الفرض ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ [النساء : ١١] ، واستخدم لفظ قضى بمعنى فرض ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء : ٢٣] (٢) ، ومعنى ذلك أنه لا أساس لتفريق شحرور بين آيات الأنعام وآيات الإسراء بدعوى أن إحداها أوامر والأخرى خبرية ، ثم إن كان ما في الأنعام فرقان عام وما في الإسراء فرقان خاص ، فكيف يحدث تكرار بين بعض بنودهما ؟ ويختم شحرور زيفه - السابق الذي فندناه - بزيف آخر حيث يقول : أكد الله على الجانب المادي لنظرة أئمة المتقين إلى الحياة فقد جاء هذا التأكيد بقوله : ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ وكما قلنا : إن الرحمن هو اسم

(١) شحرور (ص ٢٢٤ ، ٢٢٥) .
(٢) الباجقني (ص ١٩٢ - ٢٠٣) .

الربوبية لهذا الكون المادي الثنائي وحدد لنا القرآن أن آيات الربوبية هي ظواهر الطبيعة : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾ [الفرقان : ٧٣] ؛ لذا فإن صفة أئمة المتقين هي الإيمان بالمادية . وأئمة المتقين في فرقان محمد هم من أئمة العلم المادي [١] ، وسؤالنا هو : هل لـ : (لذا) محل هنا ؟ وما علاقة الآيتين الكريمتين بالكون المادي وظواهر الطبيعة ؟ وما علاقة أئمة المتقين بأئمة العلم المادي ؟ أليس هذا هو التدليس بعينه ؟ .

(ح) تحكم خدعة اللبن المغلي في كل آيات القرآن البادئة بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ : ومجرى العبث هنا هو قوله : لو شرب إنسان ما الحليب دون غلي ، وهذا الحليب يمكن أن يسبب التسمم بعد أن سمع تنبيهًا يفيد ذلك فتسمم ، فما هو رد فعل السلطة والله ؟ الجواب : لا شيء [٢] . وتأسيسًا على ذلك قال : « التعليمات التي جاءت إلى النبي ليس عليها أي عقاب أو ثواب » وأتبع هذا الهزل بإيراد الآيات التي بدأت بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ وحكم فيها قاعدة اللبن المغلي [٣] ، وزعم أنها تعليمات إخبارية بحتة [٤] ، وعندما وجد الآية الأولى من سورة الطلاق تبدأ بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ وفيها : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ ، قال : إن ذلك لورود عبارة ﴿ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ﴾ فيها ولكنها لا عقاب عليها كمن يشرب الحليب بدون غلي [٥] ، وتبجح بخصوص (الآية ٦٥) من الأنفال ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ﴾ [الأنفال : ٦٥] ، وكذا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ ﴾ [التوبة : ٧٣] وقال : « هما آيتان تعليميتان وليستا تشريعيتان ولا تبعة على من يخالفهما » [٦] . ووصف الجهاد بأنه حرب أهلية مستشهدًا بقوله تعالى : ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ [الحج : ٣٩] [٧] .

(ط) الادعاء الكاذب مع سوْق آيات بعده بدعوى أنها تؤيده على خلاف الحقيقة :
مثال ذلك قوله : إن رسالة نوح اقتصرت على التوحيد والاستغفار فقط ولم يكن هناك أي وصايا أخلاقية أو شعائر تعبدية . فعند نوح لا صلاة ولا صوم ولا زكاة . ثم سرد تسع آيات يأمر نوح قومه فيها بعبادة الله وتقواه وطاعته وينذرهم من عذاب أليم ، ثم زعم أن ذلك العذاب في الدنيا وليس في الآخرة دون أي دليل على ذلك الاعتباط [٨] ،

---

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (٥٢٥ ، ٥٢٦) . (٢) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥٣٢) .
(٣) المرجع السابق (ص ٥٣٣ - ٥٣٨) . (٤) شحرور (ص ٥٣٧) .
(٥) المرجع السابق (ص ٥٣٩) . (٦) المرجع السابق (ص ٥٣٥ ، ٥٣٦) .
(٧) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥٦٠) . (٨) شحرور (ص ٦٨٠ ، ٦٨١) .

وفعل الشيء نفسه في الشواهد القرآنية التي ساق عبرها فرية أن سفينة نوح بالغة الصغر وطوفانه محلي ، وركب معه فيها عدد قليل من المؤمنين والكفار بشكل لا ينطلي على أي إنسان مدرك (١) .

(ي) **محاولة العصف بقدسية المصحف** : وسبيل شحرور إلى ذلك هو التفرقة بين شخص الرئيس الأمريكي وصوره ، وأن الاعتداء على صوره ليس اعتداء عليه ، وبالمثل : المصحف وعندما نمس الآن نسخة من المصحف فإننا نمس صورة من القرآن منسوخة بواسطة الحبر على ورق فالذي يمس ماديًّا هو الحبر والورق . والمطهرون هم الملائكة والذي لا يمسه إلا المطهرون هو القرآن الأصلي الموجود في الكتاب المكنون . أما المصحف فيجوز للجنب والحائض مسه وتلاوته خارج الصلاة (٢) . وشحرور كذاب مهين في دعواه تلك ، والدليل على ذلك أن سياق الآية يتحدث عن القرآن الذي نزل على محمد : ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الواقعة : ٧٧ - ٨٠] . وقصر المطهرين على الملائكة والزعم بأن الآدميين لا يوصفون به بل يوصفون بأنهم متطهرون ، وأن الخطأ المتمثل في الالتباس بين المطهرين والمتطهرين ، هو الذي تسبب في القول بعدم جواز مس الجنب والحائض والنفساء للمصحف وتلاوته خارج الصلاة ، كذب بدليل قوله تعالى : ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ ﴾ [التوبة : ١٠٨] .

(ك) **العبث بالسنّة النبوية** : استخدمت الشحرورية هذا الأسلوب بطرائق عديدة أهمها :

● التشكيك في السنة النبوية بالحرص الدائم على إيراد الحديث النبوي حينما يحتاج إلى ذلك مسبوقًا بكلمة « إن صح » (٣) .

● والتشكيك استنادًا إلى قلة مرويات أبي بكر ، مع الجهل الفاضح بقوله : إن مرويات أبي هريرة من الأحاديث بالعشرات ولعله لا يعرف أنها بالألوف بالنسبة لسبعة من الصحابة (٤) . والافتراء على الصحابة بالزعم بأنهم كانوا ضد العمل بأحاديث رسول الله ﷺ (٥) وسوف نفند ذلك في الفصل القادم .

● محاولة تعطيل السنة بالتقسيم الاعتباطي لها . كما فعل بالقرآن - إلى نبوة

---

(١) المرجع السابق (ص ٦٨٢ ، ٦٨٣) . (٢) المرجع السابق (ص ١٥٥ ، ١٥٦) .

(٣) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٩٨ ، ١١٢ ، ١٦١ ، ٤٧٣ ، ٥٢٠ ، ٥٨٧ ، ٦١١ ، ٧٢٢) .

(٤) السيد عمر (١٩٩٢م) ، (ص ٧٩٣) . (٥) شحرور (١٩٩٢م) ، (ص ٥٧٠) .

وأحاديث رسالة ، ثم تقسيم أحاديث الرسالة إلى أحاديث تشريع مرحلية أو تحكمها أعراف الناس في كل زمان ومكان ، وأحاديث تعاريف وتعليمات وتعليق غير ملزمة ، والزعم بأن أحاديث النبوة لا علاقة لها بالحلال والحرام ، وبأن الأحاديث المتعلقة بالغيبيات بحاجة إلى تنقيح على ضوء الفهم الحديث للقرآن ، وجحد الأحاديث التي ليس لها نص مماثل في القرآن ، واعتبار السنة برمتها اجتهاد مرحلي[١] .

التلاعب بشواهد من السنة بتضمينها ما ليس منها . مثال ذلك قوله بالنص : قال ﷺ : « ألا إني أوتيت هذا الكتاب ومثله معه ، الكتاب والسنة والرسالة ، وأوتيت القرآن ومثله معه القرآن والسبع المثاني والنبوة »[٢] .

الكذب بادعاء أن السبب الأساس في جمع الحديث أولًا والتأكيد عليه ثانيًا هو سبب سياسي بحت[٣] .

* * *

(١) شحرور (١٩٩٢م) ، (٥٧١) . (٢) شحرور (ص ٥٤٥) .

(٣) المرجع السابق (ص ٥٦٦) .

المبحث الخامس

آلية نفي الآخر

قوام هذه الآلية هو محاولة تحصين محصلة استخدام الآليات السابقة بأساليب القصد منها هو الانفراد بالساحة والتغرير بالقارئ وافتراسه . ولسوء حظ شحرور أن استخدامه لهذه الآلية جاء بأساليب مكشوفة وبالغة السذاجة .

وسوف نتتبع هذه الأساليب مع ضرب أمثلة تطبيقية :

(١) **محاولة سد كل السبل المؤدية إلى كشف الزيف** : من البدهي أن شحرور يعلم أن عبثه لن ينطلي على من يرجع إلى المصادر الأصلية للغة العربية والدراسات الإسلامية التي زعم على خلاف الحقيقة استناده إليها . ولإغلاق هذا الباب الذي يجعل جهده الذي استغرق ربع قرن هباء منثورًا ، فقد لجأ إلى الألاعيب التالية :

(أ) **لم يشر مطلقًا إلى مراجعه** لعلمه أن الكشف عنها يسمح للقارئ بالرجوع إليها ورصد العبث من منبعه بجهد يدخل في حيز الاستطاعة .

(ب) **محاولة تجريد القارئ من كل تراكمات الثروة الفكرية الإسلامية بجرة قلم** . فبعد أن جعل القرآن عضين وأخضع بعضه لأعراف الناس وأذواقهم لأنه رسالة وجعل بعضه متشابهًا يحتمل ملايين التأويلات ، وفعل الشيء نفسه بالنبي ، بل تطاول على ذات الله وفرق بين الرب والله والرحمن وجعل أينشتاين وداروين من أئمة المتقين ، أراد أن ينفي الآخر ، والمعقب عليه في هذا العبث ، وجاء عبثه هنا على النحو التالي : « في القرن السابع الميلادي كان الله حيًا والعرب أحياء فتفاعلوا مع القرآن حسب أرضيتهم المعرفية . ونحن الآن في القرن الخامس عشر الهجري أحياء والله حي فما علينا إلا أن نتفاعل معه

طبقًا لأرضيتنا المعرفية على أساس أنه تنزل علينا »(١) والنصيحة الشحرورية هي أن نلقي وراء ظهورنا كل التراث الإسلامي الذي هو تفاعل الناس مع القرآن ، ابتداء من النبي والصحابة وصدر الإسلام مرورًا بكل أنواع التفاسير على مر العصور (٢) . ولتخوف شحرور من بلادة عقولنا كقراء له ... أراد أن يجفف منابع محاسبته بأسلوب أكثر وضوحًا بالهجوم على علماء المسلمين لأنهم « قدموا لنا تراثًا إسلاميًا ميتًا وجعلوا الإسلام دين نقل ومات العقل والنظرة النقدية إلى النصوص ، وعند مشايخنا فهم القرآن هو عن ... عن ، وقال مجاهد وعكرمة وابن عباس وابن كثير والزمخشري ، علمًا بأن أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا ولكن لها قيمة أكاديمية تراثية بحتة »(٣) .

ويغلب هذا الكذب بالكذب على رسول الله ﷺ بالادعاء عليه أنه « أصر على عدم تدوين أقواله الشخصية للتنبيه على عدم الوقوع فيما وقع فيه مشايخنا »(٤) .

ويسعى شحرور هنا إلى إفساد ذات البين بين قارئه المسلم وكل من يمكن الاستنجاد بهم لفضح تدليسه ابتداء من النبي ﷺ فهو يزعم أن الرسول ﷺ لم يبلغ الرسالة على نحو يعتد به ، ويقول عالم زمانه خريج موسكو ودبلن في ذلك : البلاغ هو مجرد عملية نشر الخبر أو الأمر ، والإبلاغ هو عملية التأكد من أن الإنسان المقصود تبليغه قد وصله البلاغ وأصبح ضمن مدركاته ووعي المقصود به . لذا فعندما أمر الله الرسول قال : ﴿ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ [المائدة : ٦٧] ولو قال : أبلغ ما أنزل إليك من ربك لوجب على النبي أن يتأكد من أن كل إنسان معني بهذا البلاغ قد أدرك ووعى محتويات البلاغ ، وبما أنه رسول الله إلى الناس جميعًا فيجب عليه في حالة الإبلاغ أن يطوف الدنيا ويتأكد من أن كل شخص وصله البلاغ . ولأن هذا متعذر كل التعذر فقد قال في حجة الوداع : « ألا هل بلغت » ولم يقل : (ألا هل أبلغت)(٥) .

ولن نحتج على شحرور هنا في الافتراء على النبي بلسان العرب الذي يسوي بين بلغ وأبلغ فالعربي يقول : بلغ الشيء : أبلغه ، وبلغ فلان الشيء : أبلغه إياه . ويقول : أبلغه الشيء أوصله إليه(٦) ولكننا نسوق دليلًا قرآنيًا على أن كل الرسل أبلغوا رسالات ربهم ﴿ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ ﴾ [الجن : ٢٨] .

والمهم أن شحرور يقول لقارئه : إن الرسول لم يبلغ بشكل يجعل المسلم يدرك محتوى

---

(١) شحرور (ص ٢٠٨) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢٠٩) .

(٣، ٤) المرجع السابق (ص ٢٠٩) .

(٥) المرجع السابق (ص ١٤٨ ، ١٤٩) .

(٦) المعجم الوسيط (٧٢/١) .

البلاغ ويعيه (١) ويزعم أن النبي « أنزل عليه القرآن فنقله آليًا إلى الناس بدون تأويل » (٢) غير عابئ بقوله تعالى : ﴿ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [المائدة : ١٩] و﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران : ١٦٤] .

يقول شحرور لنا – إذن – : إن من العبث الهروب من بين مخالبه بالاستعانة برسول الله فهو الآن ميت ، وهو قبل موته ما أبلغ ولا أول بعكسه هو ، وليس الأمر قاصرًا على النبي ، بل إن السلف هم أيضًا لم يفهموا الإنزال والتنزيل على المنوال الشحروري ، أما هو وقرينه دك الباب فقد أعانهما على هذا الفهم معارف النصف الثاني من القرن العشرين (٣) .

بمن نستعين إذن ؟ يحذرنا شحرور من الاستعانة بأحد بخلاف من أسماهم العلماء الربانيين الحقيقيين الذين قدموا للناس البنج والمحرك البخاري (٤) . ولا ينسى أن يرمي أصحاب المذاهب الفقهية باستغلال الإسلام لمآرب أخرى (٥) . وينصح باللجوء إلى الراسخين في العلم . وهم عنده – الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ وأصل الأنواع والكونيات والإليكترونيات وهم ورثة الأنبياء (٦) .

ويقول شحرور بلا مواربة « علينا أن نسحب القرآن – قبل أن يفوت الأوان من أيدي السادة الوعاظ المعروفين بالعلماء الأفاضل ، أو رجال الدين حيث يجب أن يكون موقف هؤلاء العلماء الأفاضل من القرآن هو كموقف العامة تمامًا وإن كان لهم دور فدورهم وعظي بحت (٧) .

ويشكك شحرور في صلاحية المذاهب الفقهية بما في ذلك المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري على أساس أن قيمتها تاريخية . ويتندر بالفقه الذي استمر منذ ذلك الحين مرورًا بالمماليك والعثمانيين الذين لا يعرفون اللغة العربية حتى الآن « ويسخر من فقه نتج في عهد « قطز وبيبرس » (٨) متناسيًا بيلادة ردهما الغزوة التترية لا عن العالم الإسلامي فقط ، بل الغرب أيضًا . ويبكي على المعتزلة الذين أدى الانتصار عليهم عنده إلى تكبيل الفقهاء المسلمين ، وتحويل الإسلام إلى دين كنسي بحت وخرافية المعرفة (٩) . إذن لننفض أيدينا من هذه التركة ونفقه أنفسنا . لذا فإن الطرح المنادي بتطبيق أحكام

(١) شحرور ١٩٩٢م (ص ١٤٨) .
(٢) المرجع السابق (ص ١٥٣ – ١٧٥) .
(٣) شحرور (ص ١٧٣) .
(٤) المرجع السابق (ص ١٨) .
(٥) المرجع السابق (ص ١٨٢) .
(٦) المرجع السابق (ص ١٠٤) .
(٧) شحرور (ص ٢٠٥) .
(٨) شحرور (ص ٥٨٦) .
(٩) شحرور (ص ٥٨٧) .

الشريعة الإسلامية على أساس أن الإسلام هو الموروث من كتب الفقه وعلى أساس أن حدود الله هي تشريع عيني هو طرح في فراغ ومضيعة للوقت والمال والأنفس . والحل هو أن نأخذ الإسلام بالمفهوم الحقيقي الذي نقدمه (١) .

وقد تسول لقارئ نفسه الأمارة بالسوء أن يرضى لشحرور أن يكون عقله في مستوى عقول الصحابة ، ولذا فإن شحرور يقول له : « إذا سألني سائل : ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن ؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو : كلا لا يسعني ما وسعهم لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم ، ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم » (٢) ، وينعي على من اعتقدوا أن الصحابة هم خير من فهموا القرآن والكتاب (٣) . لماذا ؟ لأن من يعتقد ذلك « يحتاج إلى كل كلمة قالها النبي والصحابة » (٤) . علينا أن نتحاشى فعل عين ما فعله النبي وأبو بكر وعمر (٥) .

(٢) **الافتراء على الآخر** : لم يستنكف شحرور أن يضيف إلى أسلوب نفي الآخر ، أسلوب الكذب عليه وتوظيف ذلك الكذب لخدمة مآربه العبثية ، ومن أمثلة ذلك :

(أ) **أورد بيتين من الشعر لابن فارس** ، وعبث بهما للإيهام بأن ابن فارس يضم صوته إليه في تحذير الناس من الاستناد إلى الثقات في طلب المعرفة (٦) وبدل في نص البيتين : حيث وضع كلمة : تبيت : بدل تكون ، وكتب كلمة « الأعلام » قبل الثقات ليجعل التحذير أقوى ، ونزع البيتين من السياق الذي أتيا فيه الدال على أن ابن فارس استخدم كلمة « الثقات » على سبيل التهكم ، ونسي استحالة أن يحذر ابن فارس من العلماء وهو ذاته عالم ثقة وابن عالم ثقة وتتلمذ عليه أعلام ثقات . فكيف يحذر من الثقات ؟ (٧) ومن المضحك أن شحرور كتب الثقاة ، بالتاء المربوطة (٨) .

(ب) **الافتراء على أبي حنيفة النعمان** بالاقتباس الماكر لمقولة له على غرار لا تقربوا الصلاة ، حيث يقول : إن الذين صنعوا التراث العربي الإسلامي هم من الناس ونحن من الناس أيضًا ، ومعروف قول أبي حنيفة النعمان هم رجال ونحن رجال ، وقد آن لنا أن نصنع تراثًا لأجيالنا القادمة بملء إرادتنا وبدون حرج وهذه هي عين المعاصرة (٩) . والواقع أن ما قاله أبو حنيفة هو « ما جاء عن النبي فعلى العين والرأس ، وما جاء عن الصحابة اخترنا ، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال » ومعنى ذلك أن أبا حنيفة

---

(١) المرجع السابق (ص ٥٨٨) .
(٢-٥) المرجع السابق (ص ٥٦٧) .
(٦) شحرور ١٩٩٢م (ص ٧٢٨) .
(٧) الصيداوي (ص٢٢٨) .
(٨) شحرور ١٩٩٢م (ص ٧٢٨) .
(٩) شحرور (ص ٢٢) .

يقر ما جاء عن الرسول ، ويقر ما جاء عن الصحابة ، إلا إذا كان بينهم اختلاف فيأخذ بقول فريق منهم . وأما ما كان من قول غير الصحابة فلا يلزمنا الأخذ به كما لزمنا الأخذ بقول رسول اللّٰه وأصحابه ، وأبو حنيفة الذي يقول ذلك تابعي ، والذين يتحدث عنهم ويصفهم بأنهم رجال ونحن رجال تابعيون مثله فلا فاضل ولا مفضول . ولم يقل أبو حنيفة ذلك إلا بعد أن روى عن ثلاثة وأربعين من أعلام الفقه الثقات ، وروى عنه سبعة وتسعين علمًا منهم ، فهل يتساوى ذلك مع من حرفته اللعب بالألفاظ ، وهل كون الكل ناسًا يبيح لكل أحد الخوض فيما لا يحسنه ، وهل معنى أن كل بني آدم من الناس أن كلهم عمر أو أرسطو ؟ (١) .

(جـ) **اتهام الصحابة بهجر القرآن** ، وادعاء أنهم لم يستوعبوه ورفضوا تفسيره ولم يهتموا بفهمه . يقول شحرور ، قال تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴾ [الفرقان : ٣٠] . وقوم الرسول هم العرب كل العرب ، لاحظ قوله : إن قومي ، إذ لم يقل : الذين كفروا من قومي ، ولو عنى المسلمين لقال : « أمتي » . هذه الآية تنطبق على العرب بما فيهم الصحابة والخلفاء الراشدين من أبي بكر إلى علي بن أبي طالب ، والدليل هو أن أبا بكر حارب من أجل الزكاة ، وقال عندما سئل عن تفسير حرف من القرآن : أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني ، وأين أذهب ، وكيف أصنع إذا قلت في حرف من كتاب اللّٰه بغير ما أراد اللّٰه ؟! وقرأ عمر ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ ، فقال . ما الأَبُّ ؟ ثم قال : إن هذا لهو التكلف يا عمر ، فما عليك ألا تدري به ، ثم قال : اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب فاعملوا به وما لم تعرفوه فكلوه إلى اللّٰه . وكان سعيد ابن المسيب إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : « إنا لا نقول في القرآن شيئًا » (٢) . وكذب شحرور هنا أوضح من فلق الصبح . فسورة الفرقان كلها مكية ، والآية المذكورة نزلت في مشرعي قريش تحديدًا (٣) . وبهتانه واضح في الأدلة التي ساقها ، فإمساك أبي بكر عن تفسير الحروف المقطعة التي استأثر اللّٰه بعلمها ، وتعليم عمر للمسلمين عدم التكلف في التنقيب عما لا طائل من وراء معرفته ولا ضرر من الجهل به ، واتباع ما تبين والعمل به وترك المتشابه لمن استأثر بعلمه ليس هجرًا للقرآن بل عدم تنطع فيه . وإحجام سعيد بن المسيب عن تفسير القرآن لم يكن قاصرًا على جزء منه دون آخر وإنما هو تورع منه . والقول بأن الصحابة لم يفهموا القرآن كذب مردود بأحاديث صحيحة تؤكد أن

---

(١) الصيداوي (ص ١٣٨ - ١٤٢) . (٢) شحرور (ص ١٢٩ ، ١٣٠) .
(٣) سيد قطب ، المجلد الخامس (ص ٢٥٦١) ، ابن كثير ، (٣١٨/٣) .

الصحابة كانوا يتعلمون عشر آيات لا يتعدونها لغيرها حتى يعملوا بما فيها حتى جمعوا العلم مع العمل . وما رأي شحرور في قول عبد اللّٰه بن مسعود : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب اللّٰه إلا وأنا أعلم أين أنزلت ، ولا أنزلت آية من كتاب اللّٰه إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ (١) .

ولولا إحساسنا أن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان لحبرنا صفحات عن شدة حرص الصحابة على تعلم القرآن وتعليمه (٢) . ومن العجب العجاب أن شحرور لم يكتف في هذا الموضع بالافتراء على الصحابة وأحد أئمة التابعين ، بل شفع ذلك بفرية أخرى ، هي الزعم أنهم فعلوا ذلك لأنهم كانوا يفرقون مثله في كتاب اللّٰه بين أحكام الصلاة والزكاة والإرث فلا يعتبرونها قرآنًا ولا يتحرجون من الخوض فيها ، ويعتبرون غيرها هو القرآن ويهجرونه (٣) .

(د) **الافتراء على عمر بن الخطاب** بقوله : إن اجتهاد عمر بن الخطاب في عام الرمادة بعدم قطع يد السارق يعني أنه فاهمًا لحدود اللّٰه بنفس الطريقة التي يفهمها هو بها ، أي أن قطع اليد هو العقوبة القصوى للسارق ، لذا كان موقفه هو عدم تطبيق العقوبة القصوى وهو في هذا لم يعطل حدود اللّٰه إطلاقًا ، وإنما اجتهد ضمن حدود اللّٰه ووقف على الحد الأدنى وهو العفو (٤) هذه هي كذبته الأولى ، أما الثانية التي جاءت بعدها مباشرة في نفس الصفحة فهي ، وألغى عمر بن الخطاب تطبيق آية توزيع الغنائم على المقاتلين ؛ لأنه كان يعلم أنها ليست من آيات الحدود (٥) . ونود قبل الرد أن نتساءل : كيف فهم عمر ذلك ولم يكن نيوتن قد بعث بعد برياضياته ؟! ما علينا ، فهو لو كان يفهم الإسلام على طريقة شحرور لكان شحرورًا . أما عمر فلم يعطل حد السرقة عام الرمادة بحق ، ولكن ليس لأن الحد الأدنى لعقوبة السرقة هو العفو ، وحدها الأقصى هو القطع (٦) ، وإنما لأن شروط إقامة الحد لم تتوفر . فالذي لم يقطع فيه عمر عام الرمادة هو السرقة التي لا تنتظم فيها أمور ثلاثة : أخذ مال الغير ، على جهة الاختفاء والاستتار ، من حرزه . فالمال لو لم يكن مملوكًا للغير أو كان الأخذ مجاهرة أو كان المال غير محرز كأن يكون في يد عامل لدى رب المال فإن السرقة الموجبة لحد القطع لا تتحقق ، لقوله ﷺ فيما رواه جابر عنه : « **ليس على خائن ولا**

(١) ابن كثير (٦٠٤/٤) .
(٢) ابن كثير (٥٧٩/٤ - ٦٠٧) .
(٣) شحرور (ص ١٣٠) .
(٤، ٥) شحرور ١٩٩٢م (ص ٤٧٤) .
(٦) المرجع السابق (ص ٤٧٤) .

منتهب ولا مختلس قطع » [١] . والقول بأن عمر ألغى تطبيق آية توزيع الغنائم كذب فاضح . والواقع أن عمر فرق بين الأسلحة والمال السائل الذي يستولي عليه المقاتلون من أسلاب جيش عدوهم ولم يغيره عما جرى عليه العمل في عهد رسول اللّه وعهد أبي بكر ، وبين الأراضي المفتوحة ذاتها والخراج المضروب على النماء في الناتج من الأرض ، وخلص من آيات سورة الحشر ، وليس من هواه ، إلى عدم قسمة الأراضي المفتوحة رأفة بأهالي البلاد المفتوحة ، وحبس عين المال ليسع الأمة من أولها إلى آخرها وليغزوا منه حبل الحيلة [٢] . وكان هدفه إذن استمرارية الجهاد الذي يريد شحرور إلغاءه .

(٣) **الترويج لرفاقه** : لم يكتف شحرور في تجريد القارئ من كل من يمكنه تلمس عون حقيقي لديهم لكشف عبثه بنفي علمهم بالقرآن بدءًا من النبي نفسه ومحاولة الكذب عليهم وتوظيف ذلك الكذب كما سلف بيانه ، بل اتبع أسلوبًا ثالثًا لملء الفراغ ولتكريس العبث يتمثل في ترويج بضاعة رفاقه وتصوير أن السبيل الوحيد لفهم الإسلام هو الارتماء في أحضان نفايات موسكو . ومن الأمثلة التطبيقية لهذا الأسلوب ما يلي :

(أ) **استخدام المبني للمجهول** ؛ لحجب أسماء من ذكرت أسماؤهم بالعبث الشحروري . مثال ذلك حجبه اسم كارل ماركس وهيجل طوال محاولته فرض قوانين الجدل التي صاغها على الإسلام ، فهو يقول هنا : « وهو ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية والتي أطلق عليها في بعض الترجمات مصطلح النفي ونفي النفي » [٣] .

ولم يذكر من الذي سمى ، ولا ما هي هذه الترجمات ليتحوى في العتمة .

(ب) **ادعاء أنه لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة** ، فهي أم العلوم ، وتنحصر بفئة الراسخين في العلم مهمة تأويل القرآن في ضوء أحدث المنجزات العلمية [٤] ويعرف الراسخين في العلم بأنهم كبار الفلاسفة العلماء ، أمثال أينشتاين ؟ [٥] ، ويقترح منهجًا للتأويل قواعده هي : اعتبار أن النبي توفي حديثًا وجاءنا الكتاب بالترتيب الذي هو عليه ، وعلينا أن نترك للفلاسفة استنتاج نظرية للمعرفة منه ، ويقوم كل عالم حسب اختصاصه بتأويل الآيات القرآنية المراد تأويلها بحيث تصبح ضمن المعقولات ، ومطابقة لما توصل إليه العلم الموضوعي من إنجازات علمية ، كل حسب اختصاصه وهذا

---

(١) رواه أصحاب السنن والحاكم والبيهقي وصححه الترمذي وابن حبان – سيد سابق (٤١٢/٤) .

(٢) السيد عمر ١٩٩١م (ص ٦٩٧ – ٦٩٩) .

(٣) شحرور ١٩٩٢م (ص ٢٢٣) .

(٤) المرجع السابق (ص ٤٣) .

(٥) المرجع السابق (ص ١٩٣) .

ما نسميه : المدرك من عالم المحسوسات مع الفهم العقلاني مثل قوانين الجدل . وفي حالة المطابقة الجزئية مثل آيات خلق البشر فقد تم تأويلها من قِبَل العالم الكبير تشارلز داروين ، والآيات ذات المواضيع التي لم تدخل حيز العلم الحسي نهائيًا يمكن تأويلها بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحليًا [(١)] وعلينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤولها في عهدنا قابلة للتطوير أو النقض على مر السنين [(٢)] ووصل به الأمر إلى تناقض شائن ؛ حيث نطق بأن الرسول فك الالتباس بين الحق والباطل ، ولكنه شفع ذلك بأن هذا الفك خاص بالقرن السابع وأدى إلى حرب أهلية [(٣)] ، وأن علينا أن نفك الالتباس من جديد في القرن العشرين وعلينا أن نفهم من قول النبي : « **إن الحلال بين وإن الحرام بين** » ولم يقل أبدًا : إن الحق بين والباطل بين [(٤)] . ثم بعد أن بتر من الحديث عبارة « وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه » لأنها شاهد ضده رغم إشارته إلى مصدر الحديث هنا ، قال : إن مهمة الفلسفة والعلوم التي لا تنتهي إلى يوم أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها هي فك الارتباط الدائم بين الحق والباطل [(٥)] . ومعنى ذلك هو الدعوة إلى تحكيم الفلسفة وعقول العلماء الماديين في نصوص القرآن الكريم . ويرى شحرور أنه يجب قياس حرية الفكر بالفكر المضاد ، فحرية الفكر عند إنسان ما تقاس بمقدار ما يسمح للفكر المضاد له بالتعبير عن نفسه ، ولا تقيد هذه الحرية إلا بالمفاهيم الوطنية التي هي مرجعية هذه الحرية والتي يعبر عنها بالدستور [(٦)] . الحرية إذن هي إطلاق العنان للفكر المضاد للإسلام : ثم يتحدث عن الديمقراطية في المعرفة والتشريع [(٧)] . ويختتم الكتاب بإبداء الشفقة على أبي بكر وعلينا من باب أولى قائلًا : إذا كتب عالم في نشأة الكون الكوسمولوجيا ، مقالة عن الانفجار الكوني وتطور المادة ، هذه المقالة هي تأويل قوله تعالى : ﴿ وَٱلْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ ﴾ [الفجر : ١ - ٣] ، وقرأ هذه المقالة أبو بكر الصديق فإنه لا يفقه شيئًا مما قرأ ، ولا يعلم أن هذه المقالة هي تأويل قوله تعالى : ﴿ وَٱلْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴾ ولكن إذا كتب صاحب المقالة جملة بسم اللَّه الرحمن الرحيم في أول المقالة فإن أبا بكر سيعلم أن كاتب هذه المقالة هو مسلم ينتمي إلى دينه [(٨)] . إذن من أراد العلم بالقرآن فليبتعد عن سذاجة أبي بكر وليرتم في أحضان عالم الكوسمولوجيا الشحرورية .

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٠٣ ، ٢٠٤) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢٠٥) .

(٣) شحرور (ص ٢٥١) .

(٤، ٥) المرجع السابق (ص ٢٥٢) .

(٦) المرجع السابق (ص ٤٤٠) .

(٧) المرجع السابق (ص ٥٦٥) .

(٨) المرجع السابق (ص ٧٣٠) .

خاتمة

بالرغم من أن الألغام المفاهيمية الوهمية تفتقر إلى أي أصالة أو قوة ذاتية حقيقة ، فإن ذلك يجب أن لا ينسينا مجموعة من الحقائق المهمة ، أولها أن ذلك السر لا يتكشف إلا لباحث متخصص أو قارئ متعمق ، كما أن بعض المفاهيم قد يلتبس أمرها على الباحث الواحد وقد تحتاج في كشف كافة أبعادها إلى تكافل فكري وإلى جهد يقوم به فريق بحثي متعدد التخصصات وقد لا تفصح عن كل خباياها لباحث واحد . وثانيها أن الباحث الذي يشمر عن ساعده لنسف لغم مفاهيمي يتعامل في الواقع مع مفاهيم تم تلبيسها وتمويهها . ولقد تعلمت من خبرة تعاملي في بعض تمارين الرماية على أهداف وهمية تم نصبها وتمويهها بدقة ، وتعاملي مع أهداف حقيقية في حرب فعلية أن الأولى أصعب من الثانية وليس العكس ؛ لأن الهدف الحقيقي قد يكشف نفسه بخطأ يقع فيه ، بعكس الهدف الميت الوهمي الذي يتحرك بشكل محسوب بدقة وبلا خوف ولا تردد . ومن هنا فإنني أرى أن المتعامل مع حقول الألغام المفاهيمية إن استهان بها وإن لم يتحل بأقصى درجات الجدية في الرد عليها فإنه قد يدعمها ، وقد يمهد لإصابة شريحة من القراء بفيروساتها ، أو بالأحرى بتوهم وجود نبض حياة فيها ، وثالث هذه الحقائق أن أخطر داء قد ينسف الباحث بدل أن يمكنه من نسف حقل الألغام الذي يسعى لتفكيكه هو : الثقة في أي مقولة يقولها الخصم خاصة تلك المتعلقة بمنهج المعالجة ، ويليها التسليم بكل ما جاء في إسهامات باحثين آخرين تتعلق بذات المهمة التي يسعى إليها الباحث . وإن جاز للقارئ العادي أن يسمح لنفسه بتصديق ما يقرأه من منطلق الثقة بباحث دون وضع مقولاته كلها أو بعضها على محك الاختبار ، فإن الباحث لا يستحق هذا الاسم إن لم يتثبت بنفسه من صحة ما يقوله له غيره

عامة ، ومن غلب على ظنه أنه يعبث بالمفاهيم بوجه خاص . ومن قبيل التدليل على خطورة هذه النقطة أود أن ألفت إلى أن الصيداوي ونشأة ظبيان لما وضعا ادعاء شحرور إرساء منهجه على اللسان العربي والاعتماد على مقاييس ابن فارس بالذات موضع الاختيار ، أثبتا عليه زيف المنهج لعدم صدق الدعوى ، أما منير الشواف فوقع في خطأ فادح حين سلم بتلك الدعوى ، وانتقد الاعتماد على معجم واحد في تأصيل المفاهيم ، وأعطى بذلك شهادة لشحرور لا يستحقها (١) ، ووقع جمال البنا في خطأ أفدح حين سمح لنفسه أن يكتب عن شيء لم يقرأه أو أن يستشير أهل العلم إن كان لا يعلم ، فسلم لشحرور على خلاف الحقيقة في أنه اعتمد على منهج ابن فارس اللغوي ، ونسب إلى الأخير نفيه للترادف على الطريقة الشحرورية (٢) ووقعت هالة العوري في الفخ نفسه (٣) ، والحقيقة الرابعة أن الخطأ وارد في أي عمل بشري ، ولكن هناك أخطاء من العيب الوقوع فيها ، ومن أبرزها في ضوء الخبرة البحثية التي دارت حول كتاب شحرور :

- تعليق باحث على كلام لم يدرسه دراسة علمية : فذلك التعليق يشركه في المسؤولية عن فكر ليس بفكره ولا ناقة له فيه ولا جمل . وأوضح مثال لذلك التلخيص المخل الذي أعدته هالة العوري لكتاب شحرور : القراءة المعاصرة ، والذي ساقت عبره مجموعة تعليقات بقلمها لا ترتكز على أي دليل ، كقولها : إن شحرور تناول بالبحث الأطر العقائدية الموروثة والأطر الفقهية الموروثة دون إغفال العمق الفلسفي ، وفك الاشتباك المتأصل في ذهن المسلم بين القيمة الخلقية والحقيقة الموضوعية وأحصى المصطلحات الواردة في كتاب اللّٰه بالبحث العميق ساعده على ذلك معرفته العميقة بأسرار اللسان العربي والالتزام بمنهج ابن فارس (٤) . ولا شك أن القارئ سيعجب لماذا وضعت هذه الباحثة نفسها في هذا الوضع الذي يدل على أنها لا تحترم قواعد البحث العلمي وتردد ما يقال دون تأصيل . وإن تعجب فعجب قولها : ما أحوجنا إلى إحياء روح الاعتزال (٥) دون أن تفصح عن دليل هذه الحاجة ، وكما قلت في قاعدة تحديد الأولويات وإزالة الخبث فإنه لا عيب أن يكون هدف الباحث متواضعًا ، وأن يقتصر على مجرد تلخيص عمل غيره ولكن بشرط ألا يعلق عليه إلا استنادًا إلى أساس عملي منهجي .

- إثارة نقاط لم يثرها أصلًا الكتاب الذي تضمن المفاهيم المتلاعب بها التي يراد الرد

---

(١) الشواف (ص ٤٣٨ ، ٤٣٩) .
(٢) هالة العوري (ص ١ – ٥) .
(٣) المرجع السابق (ص ١٣ ، ١٤) .
(٤) هالة العوري (ص ٢٣) .
(٥) المرجع السابق (ص ١٢٥) .

عليها . وبدهي أن الوقوع في ذلك يعني الاستطراد والخروج خارج حلبة المعركة الحقيقية ، وقد يتصادف أن يقع الباحث فيه في أخطاء يشغل بها قارئه عن التنبه للعبث بالمفاهيم الأصلية الذي يجب أن يكون هو مقصود الدراسة ، ومثال ذلك إثارة جواد عفانة لموضوع المتعة وإباحته (١) رغم أن شحرور لم يثره ورغم أنه متفق على تحريمه بين الأئمة والأحاديث جاءت مصرحة بتحريمه ، وأعلن عمر ذلك التحريم على المنبر وأقره الصحابة ، وقال جعفر بن محمد عنه : هو الزنى بعينه (٢) فحقل الألغام المفاهيمي متاهة ويجب على المتصدي لها . أن لا يدخل نفسه ولا قارءه أبدًا في متاهة أخرى وهو يسعى للتصدي لها . ومن هذا القبيل أيضًا رميه للإمامين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بالوقوع أسر الماسونية (٣) .

● قبول أي آراء لمعد حقل الألغام المفاهيمي دون دليل من القرآن أو السنة أو أئمة أهل الاختصاص ، ومن أمثلة الأضرار القاتلة الناجمة عن عدم الاحتراز من الوقوع في هذا الخطأ تسليم جواد لشحرور بأن الروح ليست هي سر الحياة رغم وجود حديث للرسول ﷺ بصحيح مسلم ينفي صحة ذلك كما سلف الذكر ولا قول لأحد مع اللَّه ورسوله (٤) كما أن تسليم جواد بأن الأمة الإسلامية ميتة الآن مردود بخبر رسول اللَّه أن الخير في الأمة دائم إلى يوم القيامة ، وأفظع من ذلك تسليمه باحتمال أن يكون إبراهيم ليس صاحب شريعة (٥) أو أن يكون الرسل قبل نوح ملائكة مع وجود دليل قرآني على أن كل رسل اللَّه إلى البشر من البشر (٦) ، وأن اللَّه أرسل الملائكة إلى رسله وليس لأممهم ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم ﴾ [يوسف : ١٠٩ ، النحل : ٤٣ ، الأنبياء : ٧] ، وعدم اللجوء إلى أهل الاختصاص جعل جواد يقول : « لا سجن إلا للمرأة الواقعة في لواط ثابت » (٧) ، فالمدققون لا يقولون : « لواطًا » بل يقولون : « فعل قوم لوط » للخطأ المتمثل في نسبة الواقع في ذلك الفعل إلى لوط ولوط منه بريء وفعل قوم لوط بنص القرآن هو ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء : ١٦٥] ولا علاقة له بإتيان الرجل المرأة في دبرها ، وأغرب من ذلك دعوة جواد لإعادة نظام الرق ، والزعم بأنه جزء لا يتجزأ من الإسلام (٨) وكل هذا خبث بحاجة إلى تطهير .

---

(١) عفانة (ص ٣٧٦) .
(٢) سيد سابق (٣٥/٢ ، ٣٦) .
(٣) الشوافي (ص ٥٠٦) .
(٤) عفانة (ص ١٠٩) .
(٥) المرجع السابق (ص ٤٧٧) .
(٦) المرجع السابق (ص ٢١١) .
(٧) عفانة (ص ٣٧٢) .
(٨) عفانة (ص ٣٨٨) .

ولا يسعني قبل أن أضع قلمي إلا أن أسال اللّٰه أن تكون الطريقة التي تم بها الرد على هذيان شحرور بداية لإحياء فكري إسلامي لاح فجره يقوم على الرد على الفكرة بالفكرة ، ويتلمس من خلال الكتاب والسنة رد كل سوء يراد بالأمة ، وتحويل كل إفك إلى خير لها ، وإلى دليل على أن القرآن معجز بحق وأسمى من أن يتلاعب به أحد وقد حفظه اللّٰه ، وأسال اللّٰه سلامة القصد والقبول والعفو وعدم مؤاخذتنا بالنسيان والخطأ والحمد للّٰه رب العالمين .

* * *

الخاتمة وخلاصة الخبرة البحثية

- **أولًا : خطوات بناء المفهوم .**
- **ثانيًا : التواصل مع الجهود البحثية السابقة .**

أ - المصادر التراثية وبناء المفاهيم .

ب - الفكر العربي والإسلامي الحديث وبناء المفاهيم .

جـ - الفكر الغربي وبناء المفاهيم .

- **ثالثًا : نماذج من المفاهيم التي تم بناؤها .**

أ - مفهوم الشرعية .

ب - مفهوم التجديد .

جـ - مفهوم العلم .

د - مفهوم الفكر .

* * *

أولا : خطوات بناء المفهوم :

ما يجب التأكيد عليه بداية أن هذه الخطوات تتسم بقدر كبير من المرونة ، فكل مفهوم يفرض إلى حد كبير منهج أو طريقة بنائه ، إلا أن كل مفهوم له من خصوصياته ومن جانبه العالم : ففيه المطلق والمقيد ، والعام والخاص ، والثابت والمتغير ، ومن هنا تأتي أهمية التفكير في الجانبين معًا عند بناء المفهوم والتعامل معه معرفيًا .

وقد استقر اجتهاد الفريق عند التعامل مع المفاهيم على اتباع خطوات عشر : خمس منها رئيسية ، والباقي إجرائية تسهم في مراكمة الخبرات الخاصة ببناء المفاهيم بما يسهل

التعامل معها مستقبلًا بطريقة منهاجية منضبطة . فالخطوات الأخيرة لا تكتب بمراجع ، ولكن تكتب في سياق العمل نفسه ونتاج الخبرة المتولدة لدى الباحث عند تعامله مع المفهوم ، وهي في مجملها مترتبة على سابقتها .

الخطوة الأولى : المفهوم في اللغة العربية (معجميًا) .

الخطوة الثانية : المفهوم في اللغة والأدبيات الغربية .

الخطوة الثالثة : سيرة المفهوم (تطورًا وتاريخًا ومآلًا) في اللغة العربية واللغات والأدبيات الأجنبية ، ويشمل ذلك النقاط التالية :

- التطور الدلالي في لغته الأصلية .
- تحديد معناه الشائع الآن .
- رحلته بعد الترجمة (مفهومًا وأشخاصًا) .
- ما اشتمل عليه من فساد ، أو إفساد ، أو هما معًا .

الخطوة الرابعة : ترجمة المفهوم ونقله :

- متى تمت الترجمة ، ومتى شاعت ؟
- من ترجم ولو إجمالًا ؟
- كيف : هل الترجمة للمعنى أو صوتية أو نحت جديد .

هل هي مساوية ؟

ما مدى المطابقة ؟

- لماذا ترجم ؟ هل بغرض التأكيد على معان معينة ؟

الخطوة الخامسة : البديل الخاص بالمفهوم في الرؤية الإسلامية :

والبديل يمكن أن يطرح في مجال الرؤية ، وليس في مقابل المفهوم الغربي ، فليس شرطًا أن يقال : إن هذا المفهوم بديل عن ذاك ، ولكن يمكن القول : إن هناك منظومة متكاملة من المفاهيم داخل الرؤية الإسلامية تعد بديلًا أو تحل محل هذا المفهوم . وهذا ليس عيبًا ؛ لأن المنظومة الإسلامية حينما تلجأ إلى أسلوب المنظومة المفاهيمية إنما تسد الذرائع على من يحاول أن يحرف المفهوم أو يقلل من أهميته .

الخطوة السادسة : الخبرة البحثية وبناء المفهوم (كيف تم بناء المفهوم) :

والمقصود بهذه الخطوة : كيف كتب كل باحث المفهوم ؟ ولماذا بناه بهذا الشكل ولماذا باللغة العربية وليس بغيرها ؟ أو العكس ؟ وكل هذا سيسوغ أو يظهر خصوصيات كل مفهوم .

الخطوة السابعة : منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم ، وموقع المفهوم في خريطة المفاهيم .

والمقصود بالمفهوم المنظومة : هو ألا نتحدث عن المفهوم باعتباره مفردة منبتة الصلة بسياقه المعرفي أو منظومة المفاهيم التي تتساند أو تتناقض معه ، فالوعي بموقع المفهوم في منظومته المفاهيمية يمكن من اتخاذ موقف صحيح منهاجيًّا منه .

وهذه الخطوة تحدد إلى حد كبير أولوية المفهوم ، وتوصيفه ؛ لأن عملية التوصيف ترتبط بالخطوة التالية وهي خطوة التشغيل ، فلو كان المفهوم مركزيًّا أو إطاريًّا أو مفهوم منظومة ، أو مفهوم يمكن أن يسهم في الجانب الوصفي أكثر من التحليلي ، فكل هذه الأوصاف تحدد شكل تشغيل المفهوم وطريقة عمله .

الخطوة الثامنة : كيفية تشغيل المفهوم .

أي كيفية تشغيل المفهوم في النسق المعرفي القائم بالإضافة إلى الواقع العملي .

الخطوة التاسعة : مستويات المفهوم المتعددة وآثارها في عملية التشغيل .

فلا بد عند الحديث عن المفهوم من تشريحه لمعرفة مكوناته وعناصره الأساسية بالإضافة إلى عناصره الثانوية ، وهذا التشريع يساعد في اتخاذ مواقف شديدة التنوع حيال المفهوم .

الخطوة العاشرة والأخيرة : قائمة ببليوغرافية بأهم المصادر العربية والأجنبية :

وهذه الخطوة يمكن أن تسهم في نشر المفهوم بمفرده كاملًا ، أو نشره في موسوعة المفاهيم بعد ذلك إذا استمر العمل لفترة طويلة وتراكمت كثير من المفاهيم .

ثانيًا : التواصل مع الجهود المعرفية السابقة :

كان الفريق البحثي على وعي منذ البداية بأن هناك جهودًا كثيرة ومتنوعة بُذلت من قبل ، ومهدت السبيل للتعامل مع بناء المفاهيم . وكان التركيز من قبل الفريق البحثي في التعامل مع هذه الجهود وتلك المحاولات على المنهج الذي اتبعته واختطته هذه الجهود في التعامل مع بناء المفاهيم وتحديد مدلول المصطلحات .

ويمكن أن تنقسم هذه الجهود إلى مجموعات ثلاث : المصادر التراثية ، وجهود الفكر العربي والإسلامي الحديث ، وأخيرًا الفكر الغربي .

أ – المصادر التراثية وبناء المفاهيم :

وكتب التراث أو المصادر التراثية أعم من الكتب الشرعية ، وعلى ذلك فهي تشملها وتشمل كتبًا من فنون أخرى ترجع إلى المعقول والمنقول ، ككتب المنطق وعلم الوضع وعلم الدلالات وأصول الفقه واللغة العربية .

١ – أول تلك المصادر هو علم الوضع ، فهو المدخل لفهم جعل الألفاظ بإزاء المعاني ، وأقسام وأنواع ذلك الوضع . وهذا العلم يفيد في صياغة المقدمة النظرية للمشروع من ناحية ، وفي رسم تصور واضح لدى الباحثين من جهة أخرى .

٢ – كتب المصطلحات : وفيها يتتبع الباحث المصطلح ، واختلاف معانيه من علم إلى علم ، أو من زمن لآخر ، أو اختلاف معناه عند أهل الفن الواحد طبقًا لاختلاف آرائهم ومذاهبهم .

وكتب المصطلحات كثيرة يمكن الإشارة منها إلى :

- كشاف اصطلاحات الفنون (للتهانوي) (ستة مجلدات) .
- التعريفات (للجرجاني)
- دستور العلماء (لأحمد نكرو) (أربعة مجلدات) .

٣ – كتب مقدمات العلوم : وهي كتب تعالج ما يسمى عندهم بالمبادئ العشرة ، فهي مدخل للعمل تتكلم عن : اسمه ، وتعريفه ، ووصفه ، وفائدته ، ومن أين استمد موضوعه ، ووسائله ، ونسبته إلى العلوم الأخرى ، وحكمه الشرعي ، وفضله ، وقد تضيف إلى ذلك أهم ما ألف فيه ، ومصطلحات واختصارات جارية في ذلك الفن .

وهذه الكتب يستفاد منها كيفية معالجة العلماء المسلمين لمداخل العلوم ، ومن تلك الكتب على سبيل المثال :

- المقدمة النصرية (لنصر الحوريحي) .
- الدر المنظوم في مقدمات العلوم (لأبي عليان الشافعي) .
- مبادئ العلوم الاثنا عشر (للصالحي) .

٤ – كتب المنطق : ولقد قام علم المنطق العربي بدور كبير في مسألة التعريف ، وبيان ذلك العمق التصوري في بناء المفاهيم في الذهن ، وكيفية ضبط التعامل معها .

ويستفاد من كتب المنطق الكثيرة : شروط التعريف ، وأنواعه ، وطريقة صوغه وما يتعلق بذلك .

٥ – كتب الأصول : وفي كتب أصول الفقه بحث عن الألفاظ والدلالات من ناحية ، ومن ناحية أخرى بناء نسق لأسس فهم النصوص ، ومن ناحية ثالثة تعريفات للعلم ، والفقه ، والفكر وغيرها .. وعلى ذلك يكون التعامل معها بغرض الاستفادة منها لرسم تصور حدود تلك المفاهيم ، ومباحث دلالات الألفاظ وأقسامها من مشترك ومترادف وحقيقة ومجاز ، ومما تغني عن الرجوع إلى نحو كتب الأدب والبلاغة ، بل اللغة في هذا المضمار .

٦ – **كتب الشريعة** : وفيها يتبع المصطلح إن كان له عمق في تاريخ المسلمين ، أي إذا كان غير محدث ، والمقصود بكتب الشريعة .

- كتب التفسير .
- كتب الفقه .
- كتب الحديث .
- كتب الأبحاث الفقهية وعلم الكلام .

ب – الفكر الغربي والإسلامي الحديث وبناء المفاهيم :

وهي جهود كثيرة ومتنوعة تبدأ بالمعاجم والموسوعات المختلفة وتمر بالأبحاث الحديثة في موضوع التراث ، ولا نزعم أن الفريق البحثي حتى الآن قد أحاط بها علمًا أو رصدها ، ولكن تمت الاستفادة من بعض هذه الجهود في الاطمئنان لسير المشروع وخاصة في بعض الخطوات التي سبق عرضها .

فعلى سبيل المثال ، عند تحديد الخطوات العشر لبناء المفاهيم ، تم الاستئناس بكتاب مالك بن نبي : مشكلة الثقافة ، وكتاب د . محمد عبد اللّٰه دراز : الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان . وعلى الرغم من عدم التقاء أي منهما بالآخر ، وعدم معرفة أي منهما بالآخر إلا أنهما يكادان يتبعان نفس الأسلوب في عملية بناء المفاهيم ، وذلك من حيث الخطوات الإجرائية ، ومن حيث تشابه خبرات كل منهما في عملية الفوضى للمفاهيم أو فوضى المفاهيم السائدة .

١ – مفهوم الدين عند د . دراز :

اتبع د . دراز خطوات سبع في تحديد المفهوم والتعريف به :

كان **أولها** : التقديم بخلفية موجزة وشاملة عن تاريخ المفهوم في مختلف التجارب الحضارية والعصور المتوالية .

وثانيها : تحديد المعنى اللغوي للمفهوم .

وثالثها : النظر في وجوه تصريف اللفظ المراد تحديده ، فاختلاف الاشتقاق يؤدي إلى اختلاف الصورة التي تعطيها كل صيغة من صيغ الاشتقاق .

رابعها : البحث عن أصالة الكلمة في اللغة العربية ، والجواب عن هذا يكون بعد البحث في اشتقاقها وتصريفها وربط ذلك كله بالمعنى .

خامسها : بحث المفهوم في ارتباطه بالحالة النفسية ؛ وذلك لأن جذر المعنى وأصله في

اللغة لا يصور حقيقته كما هي في عرف الناس واصطلاحهم « فالمسافة منفرجة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي » .

سادسًا : تحديد العناصر العامة والمقدمات الكلية ، وتحديد العناصر والخصائص الجوهرية ، وهذا التحديد يكون من خلال إعمال منهجية المقارنة ، واستنباط القدر المشترك بين المعاني والتطبيقات المختلفة للمفهوم .

سابع هذه الخطوات : هو بحث صلة المفهوم بفروع العلم المختلفة ذات الصلة به وبالمصطلحات والمفاهيم القريبة منه في النسب ، والهدف من هذا البحث هو الوصول إلى تحديد الصلة النظرية التجديدية بين المفهوم وتلك الفروع والمفاهيم والمصطلحات الأخرى ، وتحديد الصلة الواقعية التاريخية بينهما أيضًا .

٢ - سلك مالك بن نبي خطوات مشابهة لدراز إلى حد كبير عند تحديده لمفهوم الثقافة :

- فبدأ أولًا بتحديد المعنى اللغوي من خلال قواميس اللغة العربية وغير العربية .
- ثم أتبع ذلك بالبحث في السيرورة التاريخية للمفهوم أي سيرة المفهوم وتطوره من الناحية التاريخية .
- وتلا ذلك تحديد العناصر النفسية للمفهوم ، وهذا التحديد يتضمن عملية إدراك الشيء وتسميته باسم معين : « فإذا سميت شيئًا فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة ، أي أنك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة لذلك الشيء ، وهو العمل الذي يعتبر حضوره المجرد في ذلك الامتداد الهائل الذي يحوط الأنا إلى وجود تدركه الأنا » ، أي عملية الوصول إلى المفهوم يمر بخطوات أربع : إدراك - اسم - فكرة - مفهوم .
- وتلا ذلك خطوة المقارنة والتحليل والنقد بين التعبيرات المختلفة عن المفهوم في الخبرات الحضارية المختلفة وفي اللغات المستعملة في كل منها .
- وأخيرًا تأتي خطوة ربط المفهوم بفروع العلم المختلفة : القريبة منه ، والتي له بها صلة ، وكذلك بالمصطلحات والمفاهيم القريبة منه وذات الصلة به .

جـ - الفكر الغربي وبناء المفاهيم :

يشير الفكر الغربي في علاقته ببناء المفاهيم إلى العديد من القضايا والموضوعات ، فهناك أولًا دلالة المصطلح في الفكر الغربي ، وما تأثير عملية النقل أو الترجمة على دلالة المصطلح ، بالإضافة إلى الجهود النقدية الغربية ، وما تقدمه من خبرة وآليات في تقويض المفاهيم الغربية وإمكانية الاستفادة من ذلك عند التعامل مع المفاهيم الغربية المنقولة إلينا .

- **تقويض المفاهيم الغربية** : تعامل الفريق في هذا الصدد مع كتاب « قاموس التنمية »

وهو ثمرة مجموعة متنوعة من المفكرين في مجالات شتى ، فمنهم الفيلسوف ومنهم عالم الاجتماع ومنهم الأنثروبولوجي ومنهم المهندس ومنهم عالم اللغة ، وبعضهم يصف نفسه بأنه مثقف بلا حرفة محددة ، وهم ينتمون لجنسيات عديدة . والشيء الأساسي الذي يجمعهم هو محاولتهم استكشاف قاموس مصطلحات التنمية ، وتحليل الخطاب التنموي بتحليل مفرداته الشائعة من خلال استكشاف البعد التاريخي خلف كل مصطلح ، وتمحيص القيم الدلالية التي يحملها كل مصطلح في محاولة لكشف البعد المعرفي الكامن خلف المفاهيم الاقتصادية .

ولقد اختار الفريق البحثي ثلاثة من المفاهيم التي عالجها هؤلاء الكتاب لبيان المنهج الذي اتبعوه في تقويض المفهوم ، والآليات المستخدمة في هذا الصدد ، وكانت هذه المفاهيم على التوالي : التنمية لستيفا ، وعالم واحد لفولجانج ساكس ، ومفهوم الفقر لمجيد رحماني . وقد تم اختيار هؤلاء الثلاثة ؛ لأنهم ينتمون لثقافات مختلفة ، فالأول مكسيكي كاثوليكي التوجه ، والثاني ألماني ينتمي لحركات البيئة في ألمانيا ، أما الأخير فهو مسلم . وقد اتبع كل منهم مجموعة من الخطوات في سبيل تقويض المفهوم ، وهذه الخطوات قد تزيد أو تنقص إلا أنه يلاحظ وجود قدر مشترك بين الثلاثة :

أ - مفهوم التنمية لستيفا :

١ - وضع المفهوم في سياقه الزماني والمكاني ، أي وضع المفهوم في إطاره التاريخي الذي يرتبط ببعد سياسي للكلمة .

٢ - ثم يبحث منظومة المفاهيم التابعة للمفهوم الأصلي وتطورها دلاليًا ، وفي هذه الخطوة هناك عدد من الخطوات الجزئية : فهناك أولًا : الأصل اللغوي للمفهوم والبعد الدلالي التاريخي ، والبعد الاجتماعي الدلالي ، وأخيرًا كيف تسيس المفهوم .

٣ - الخطوة التالية هي بحث العلاقة بين المفهوم والشعار ، حيث يتساءل عن أن هذا المفهوم علمي أم لا .

٤ - رؤية المفهوم في إطار المفهوم المقابل ، فمفهوم التنمية لا يرى إلا في مقابل مفهوم الندرة ، وتتم هذه العملية في ثلاثة أبعاد : لغويًا وسياسيًا وتاريخيًا .

٥ - ثم تأتي الخطوة التالية وهي خطوة رفض المفهوم بعد أن تم تقويضه وهو يقوم بذلك من خلال رفض الإطار العام : أي رفض المنظومة لا رفض المفهوم ، فالإطار العام محكوم بقيم حاكمة ونموذج معرفي يفصل المفهوم كما يريد . رفض المفهوم يعني رفض الإطار العام والقيم الحاكمة التي يستند إليهما ، بالإضافة إلى رفض ما يطرحه من إجراءات متعددة .

ب - مفهوم عالم واحد لساكس :

١ - يبدأ ساكس تقويض المفهوم من خلال رؤية المفهوم أولًا في سياقه الثقافي والزماني والمكاني .

٢ - ثم يدرس المفهوم في إطار تاريخيته ، أي من خلال دراسة تطور المفهوم في السياق الحضاري الغربي .

٣ - الخطوة الثالثة هي بعث البعد الآني للمفهوم ، أي دراسة المفهوم في إطاره السياسي .

٤ - بحث منظومة المفاهيم التي تتعلق بهذا المفهوم ، أي دراسة الإطار العام للمفهوم .

٥ - رؤية المفهوم في إطار المفهوم المقابل .

٦ - دراسة التطور الدلالي للمفهوم زمنيًا ومكانيًا أي كيف تم إيجاد المفهوم وتحوله من كلمة يمكن ألا يكون لها أي معنى مفهوم .

٧ - ثم أخيرًا كيف تحول المفهوم إلى شعار .

والخلاصة :

إن عملية تقويض المفهوم عند ساكس تبدأ برؤية الكلمة في سياقها الثقافي وتنتهي عنده إلى تحول المفهوم إلى شعار .

جـ - مفهوم الفقر عند مجيد رحماني :

١ - وتختلف خطواته عن سابقيه حيث يبدأ أولًا بدراسة الأثر النفسي للكلمة .

٢ - نقل المفهوم من سياقه ومحاولة إضفاء أبعاد جديدة عليه ، أو استعادة القيم القديمة التي كانت ترتبط به .

٣ - الخطوة التالية هي رؤية لغوية مقارنة للكلمة في لغات وثقافات مختلفة .

٤ - ثم ينتقل للرؤية الثقافية للكلمة أو المفهوم .

٥ - الأبعاد الإدراكية للمفهوم ، أي كيف تم إدراك هذا المفهوم .

ويرى أن هذا الإدراك يتحدد من خلال أربعة مستويات :

- المستوى المادي .
- المستوى الموضوعي .
- المستوى الذاتي .
- المستوى الزماني والمكاني .

٦ - ثم ينتقل مجيد إلى خطوة أخرى وهي صيرورة المفهوم أو رؤية المفهوم في إطاره السياسي والتاريخي ، أي الحركة التاريخية للمفهوم ، أي كيف ارتبط المفهوم بمنظومته المفاهيمية ، أو بعبارة أخرى كيف تم مأسسة المفهوم .

٧ - الخطوة التالية هي نقد المفهوم من خلال استعادة القيم القديمة وخاصة البعد الروحي .

والخلاصة :

إن رفض هذه المفاهيم الثلاثة يعبر عن نظرة حضارية هي بالنسبة لنا تلك الرؤية النقدية للمفاهيم الغربية .

ثالثًا : نماذج من المفاهيم التي تم بناؤها :

كان الفريق البحثي حريصًا منذ البداية ، بداية المشروع ، على اختيار مجموعة من المفاهيم الأساسية ، أو ما أطلق عليه مفاهيم المظلة .

وهي تلك المفاهيم التي لا تنتمي إلى مجال معرفي محدد ، ولكنها تؤثر في مجمل البناء المعرفي .

كما أنها بمثابة بؤرة تتجمع حولها كثير من المفاهيم الأخرى .

وقد وقع اختيار الفريق على مجموعة من هذه المفاهيم أبرزها :

الفكر - المنهج - العلم - المعرفة - الثقافة والحضارة والمدنية - التراث - الدين - التنمية - التجديد - الشرعية - القيم - الإنسان .

وفيما يلي استعراض لنماذج من هذه المفاهيم :

أ - مفهوم الشرعية :

يبدو مفهوم الشرعية من أهم المفاهيم والأفكار داخل المنظومة ذات التأثير في الحياة الثقافية والفكرية ، خاصة أنه برز كترجمة لكلمة Legitimacy وبرز في الاستخدام العربي كصفة للأفعال والأشياء مثل : السياسة الشرعية والمقاصد الشرعية .

ومحاولة دراسة هذا المفهوم غرضها :

توضيح حركته وتطوره ؛ إذ يعد مفهومًا جوهريًّا من منظومة المفاهيم ، والذي ووجه شأنه شأن المفاهيم الأخرى لكثير من عناصر التلبيس إذ احتل معنى هذا المفهوم بطرق ومناهج مختلفة سواء بالتضييق منه أو تهميشه ، أو باحتلال مضمونه كلية ، أو غض الطرف عن مصادره الأساسية ومرجعته .

وقد تم معالجة هذا المفهوم في الخطوط التالية :

١ – مفهوم الشرعية في الرؤية الغربية : وفي هذه الخطوة تم استعراض معناه في القواميس والموسوعات الغربية ، وبيان نشأة وتطور المفهوم في الخبرة الغربية أساسًا بالإضافة إلى بسط القول في اتجاهات التعريف بالمفهوم ، وتم في هذا الإطار رصد ثلاث اتجاهات : الأول قانوني ، والثاني ديني والثالث اجتماعي سياسي .

٢ – مفهوم الشرعية في اللغة العربية : وتم عقد هذه الخطوة في خطوات ثلاث :

٢-١ – معالجة المفهوم بين المعاجم القديمة والحديثة لبيان التطور الحادث في الاستخدام .

٢-٢ – معالجة المفهوم في موسوعتين : الأولى موسوعة معن زيادة ، والثانية الموسوعة السياسية وقد تم اختيار هاتين الموسوعتين لأن كلًّا منهما يشير إلى نهجين مختلفين في احتلال لفظة الشرعية ، فالأول قطع الصلة بين المعاني الأصيلة والمفاهيم المستحدثة ، بينما الثاني انطلق مباشرة للتعامل مع المفهوم وكأنه مفهوم أجنبي من حيث اللفظ والمصادر .

٢-٣ – ملاحظات عامة واستنتاجات ، وفي هذا الجزء تم إبداء عدد من الملاحظات على التعامل المعجمي والموسوعي مع لفظ الشرعية .

٣ – مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (النسق القياسي للشرعية) : وتم بناء هذا النسق اعتمادًا على تسكين الشرعية في النسق المفاهيمي الإسلامي . فمفهوم الشرعية لا يمكن البحث فيه كمفردة منبتة الصلة عن نسق المفاهيم الإسلامية الأخرى : كالطاعة ، والحاكمية ، والرضا ، والولاء ، والمصلحة الشرعية :

أ – فالشرعية في الرؤية الإسلامية مفهوم متكامل الجوانب ، فهي شرعية دينية ، والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية ، كما أن الرؤية الإسلامية لم تعرف الفصل بين الشرعية السياسية ، والشرعية القانونية .

ب – وفي هذا الإطار الذي يربط بين الشرعية والشرع ، يبقى التعرض لوصف السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية أمر جدير بالاهتمام في إطار مفهوم الشرعية . وأن إضفاء وصف الشرعية على كلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الإسلامية المتصفة بالعدل ، باعتباره فريضة تتواءم من خلالها روح الشريعة ولا تخالفها .

جـ – كما تم دراسة الشرعية بين الحاكمية والعلمانية ، فكلا المفهومين له تأثير مباشر في بناء المفهوم من جهة بيان مسألة تأسيس الشرعية .

د – كما أن مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة ، والرضا ، والولاء ، والتغلب والخروج .

هـ - تسهم المنهاجية المقارنة في إبراز التميز والخصوصية لنسق الشرعية الإسلامية في إنجاز الدولة الشرعية ، وهو ما يعني أنها تتميز عن مختلف الأنساق والنماذج التي قدمتها خبرات تاريخية مغايرة ، خاصة الخبرة الغربية مثل : الدولة الدينية ، دولة القانون ، الدولة المدنية ، الدولة الأيديولوجية .

و - الشرعية : كلية الشرعية ومستوياتها : في هذه الخطوة تم تشغيل المفهوم من خلال التفاعل بين عناصر الإطار التحليلي المنهجي ، من حيث بناء النسق القياسي للمفهوم في إطار الرؤية الإسلامية ، ونقد أسس التناول العلمي من مسألة الشرعية سواء على المستوى النظري أو تحليل الواقع المعاصر ، وهذا وذاك في تكاملهما يسهمان في تبين العطاء الذي يقدمه المفهوم الأساسي ، وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته .

وتم في هذه الخطوة التمييز بين مستويات الشرعية وعناصرها ، وفقًا لتقسيم عناصر الرابطة السياسية (شرعية السلطة والنظام السياسي - شرعية العلماء - شرعية الرعية) .. والتمييز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية ، وبين أخرى ناقضة لها بالإضافة إلى التمييز بين توجهين في التحليل بصدد الشرعية ، توجه التدريج وتوجه التجزيء .

ز - فقه الإنكار والشرعية : وهذه الخطوة استمرار للخطوة السابقة من حيث ارتباط فقه الخروج ، الذي لا يعني بحال الاقتصار على شكل واحد هو الخروج بالسيف ، وقضية الشرعية .

ح - مميزات تأسيس الشرعية في ضوء النسق الإسلامي ، وهو خطوة أخرى في سبيل تشغيل المفهوم ، حيث يمكن في إطار النسق القياسي للشرعية في الرؤية الإسلامية ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصة بالوصف والتفسير ، وذلك حين تناول الواقع المعاصر بالدراسة والتحليل .

٤ - وفي الخاتمة تم بيان مداخل التلبيس في قضية الشرعية التي من أهمها القول بأن الشرعي في مقابل الوضعي ، ولم يقف الأمر عند حد التلبيس ، ولكن كان مدخل التضييق من معانيه وحصرها في إطار شرعية السلطة السياسية من المداخل التي أدت إلى تهميش مفهوم الشرعية وفعاليته في الواقع والحركة .

ب - مفهوم التجديد :

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة ، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالته ، ومساهمة المعاني الغربية لهذا المفهوم بدورها في إضافة بعد جديد إلى التنازع ؛ إذ لم يقتصر احتلال المفهوم معنًى ،

بل تطرق هذا للفظ ، ساعد على ذلك إهمال تحديد مفهومه الأصيل بما ينفي عنه اختلال اللفظ والمعنى . ومن هنا تبدو أهمية دراسة هذا المفهوم باعتباره أحد المفاهيم الكلية في منظومة المفاهيم الإسلامية .

١ - **وقد تم التعامل مع بناء هذا المفهوم من خلال** مراجعة منظومة المفاهيم النظرية ، ومنظومة المفاهيم الحركية المتعلقة بالتجديد في ضوء الرؤية الإسلامية ، فهناك كم هائل من المفاهيم تستعصي على الحصر في تعلقها بفكرة التجديد ، سواء ارتبطت بها موضحة أو مبينة ، أو خلطت فيها دون تمييز مثل :

الأصالة - الجديد - القديم - المعاصرة - العصرية - العلمانية - التحديث - التنمية - السياسية - المحافظة - التقليدية - التقدم - الرجعية - التغريب - التطور - الديمقراطية - القومية - الاغتراب - التقدم العلمي والتقني - التصنيع - الاشتراكية - الماركسية - الثورة - الحداثة - المؤسسة - المجتمع المدني - البدعة - الأحداث - التقليد - الاجتهاد - الغزو الفكري والثقافي - الاتباع - السلف والسلفية - التغطية - الصحوة - النهضة - البعث - الإحياء - المد - الإصلاح - المستقبلية - اليسار واليمين - السياسة الشرعية - التغير - التغيير والتحول - التمدن - الرقي - المصالح المرسلة - سد الذرائع - الاستحسان - الإجماع - الناسخ والمنسوخ ... إلخ .

هذه المفاهيم قد تعبر عن ناحية من نواحي التجديد أو تشكل أحد أدواته ، كما أن جانبًا منها قد يختلط بمفهوم التجديد ، خاصة تلك المفاهيم النابعة من الحضارة الغربية . وقد تم مراجعة هذه المفاهيم جميعًا في إطار الرؤية الإسلامية .

٢ - **وكانت الخطوة التالية في بناء مفهوم التجديد** هي محاولة تحديده من خلال :

- التجديد لغة .
- التجديد قرآنًا .
- التجديد في السنة .

وتشكل اللغة والأصول الإسلامية (قرآنًا وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتبرة شرعًا ، وهذه الرؤية تفرض مجموعة من القواعد الأساسية :

أ - ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنًا وسنة ، من حيث دلالتها وحدودها ومقاصدها ، حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات القريبة المتشابهة معها .

ب - ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية ، وبين ما يختلط بها من مفاهيم أخرى .

ج - تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الاقتران فيها .

د - مراجعة الكثير من المفاهيم المعاصرة التي انتشرت في الواقع العربي والإسلامي .

وفي هذا السياق يجب التأكيد على ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التي وردت شرعًا ؛ لأنها محددة المعاني والدلالات كما يصعب التلبيس بصددها ، وهذا خير سبيل لمواجهة فوضى الألفاظ وتعدد المفاهيم .

٣ - التجديد نظرة مقارنة : إن الربط بين فكرة التجديد والنسق المعرفي المرتبط بالغرب ورؤاه المختلفة والمتنوعة والرؤية الإسلامية يتيح للنظرة المقارنة أبعادًا جديدة في التناول والتحليل ، بحيث يعتبر النسق المعرفي الغربي وتكونه محصلة لخبرة تاريخية ، بدأت إرهاصاتها بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة من جانب ، وسلطة المعرفة والعلم والعقل من جانب آخر ، بينما يعتبر النسق المعرفي الإسلامي محصلة التفاعل بين مصدرين للمعرفة : كتاب الوحي وكتاب الكون بكل امتداداته وهو ما عكس مفهومًا متميزًا للتجديد .

جـ - مفهوم العلم :

العلم : مصطلح كثرت تعاريفه حتى قيل : إنه بدهي لا يعرف ، وأهمية مفهوم العلم تكمن في أمر جوهري ، يتعلق ببيان دلالته في الرؤية الإسلامية واختلافها عن الرؤية الغربية .

ومن هنا كانت الخطوة الأولى : هي بيان مفهوم العلم عند المسلمين وعلاقته بالمعرفة .

ثم كانت الخطوة التالية : هي بيان مفهوم العلم عند المحدثين الغربيين عبر بيان تطور دلالة المفهوم تاريخيًا بالإضافة إلى التعريف المعجمي له .

وكانت الخطوة التالية بعد ذلك : هي بيان تأثر الكثيرين من مثقفينا بالمفهوم الغربي في العلم ، من جهة أن مثقفينا أصبحوا يقصرون كلمة العلماء على المشتغل بعلوم التجريب فقط .

حتى تم الخلط أيضًا بين مصطلح العقل والحس ، فأصبح المقصود بالعقل هو التجريب الحسي ، وعلى ذلك فالخارج من نطاق الحس خارج عن نطاق العلم والعقل جميعًا .

ويرتبط بما سبق ويتأسس عليه بيان مصادر العلم من منظور إسلامي ، بالإضافة إلى بيان طرق التعليم كما وردت في الأصول المنزلة .

وهذه العمليات جميعًا (مفهوم العلم - مصادره - طرقه) تؤدي بالطبيعة إلى تصنيف متميز ومختلف للعلوم في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي .

د - مفهوم الفكر :

في هذا المفهوم تم احتذاء الخطوات المتبعة عند بناء مفهوم العلم : فتم أولًا بيان مفهوم الفكر عند المسلمين ، فبدئ به في اللغة أولًا ، ثم في استعمال المسلمين له الذي اتفق مع

المقصود القرآني له .

ثم تمت مقارنة مفهوم الفكر مع معناه في اللغات الأخرى ، بالإضافة إلى مقارنة مفهومه فيها مع مفهومه عند المسلمين .

وتبع ذلك بيان لمفهوم الفكر في حياتنا الثقافية التي هي نتاج الاتصال بالحضارة الغربية ، وأثر الترجمة بما أنتج ذلك تغيرًا في مدلول اللفظ من جهة اتساعه من جانب وتخصصه من جانب آخر .

* * *

المراجع

أولًا : القرآن الكريم :

ثانيًا : علوم القرآن :

١ - تفسير القرآن الكريم :

(١) الزجاج ، أبي إسحاق إبراهيم السري ، معاني القرآن وإعرابه ، شرح وتعليق : عبد الجليل عبده ، عالم الكتب ، ١٩٨٨م .

(٢) ابن قيم الجوزية ، التفسير القيم ، جمعه محمد إدريس الندوي ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ، دار العلوم الحديثة ، بدون تاريخ .

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، نشره أسعد طرابزوني الحسيني ، القاهرة ، المطبعة الفنية ، بدون تاريخ .

(٤) أبو حيان الأندلسي ، تفسير النهر الماد من البحر المحيط ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٨٧م .

(٥) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ، تفسير التبيان ، النجف الأشرف ، مكتبة الأمين ، بدون تاريخ .

(٦) أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني ، دار الكتاب ، ١٩٥٢م .

(٧) أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق : أحمد محمد الخراط ، دمشق : دار القلم ، ١٩٨٦م .

(٨) الجواد الكاظمي ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ، تعليق : محمد باقر

شريف زاده ، تصحيح السيد محمد تقي ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ، بدون تاريخ .
(٩) بدر الدين ابن جماعة ، كشف المعاني في المتشابه من المثاني ، تحقيق عبد الجواد خلف القاهرة : دار البيان ، ١٩٩٠م .
(١٠) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة : دار الفكر للطباعة والنشر ، ١٩٨٠م .
(١١) جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني ، بيروت ، المكتبة الثقافية ، ١٩٧٣م .
(١٢) سفيان بن عيينة ، تفسير سفيان بن عيينة ، جمع ودراسة أحمد صالح محايري ، بيروت الكتب الإسلامي ، بدون تاريخ .
(١٣) سليمان بن عمر العجيل ، الشهير بالجمل ، الفتوحات الإلهية ، القاهرة ، البابي الحلبي ، بدون تاريخ .
(١٤) عبد الرحمن بن الجوزي ، زاد المعاد في علم التفسير ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٤م .
(١٥) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، تفسير النسفي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨٢م .
(١٦) فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب ، القاهرة : دار الغد العربي ، بدون تاريخ .
(١٧) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق : محمد علي النجار ، بيروت ، المكتبة العلمية ، بدون تاريخ .
(١٨) محمد الغزالي ، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٢م .

٢ - موسوعات ومعاجم قرآنية :

(١) إبراهيم الإبياري ، الموسوعة القرآنية الميسرة ، القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، ١٩٧٤م .
(٢) أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي ، العمدة في غريب القرآن ، شرح وتعليق ، يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨١م .
(٣) أثير الدين أبو حيان الأندلسي ، تحفة الأريب لما في القرآن من الغريب ، تحقيق : سمير المجذوب ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣م .

(٤) الحسن بن محمد الدمغاني ، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، جمعه : عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٥م .

(٥) محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة ، دار الريان للتراث ، ١٩٨٧ .

٣ - مراجع قرآنية أخرى :

(١) أحمد أبو زيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ، الرباط ، دار الأمان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٩م .

(٢) ابن الوزير ، أبو عبد الله محمد بن المرتضى ، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٤م .

(٣) علي محمد توفيق النحاس ، الرسالة الغراء في الأوجه المقدمة في الأداء عن العشرة القراء مراجعة : الشيخ عبد الرزاق السيد البكري ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٩١م .

(٤) كامل علي سعفان ، المنهج البياني في تفسير القرآن ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨١م .

(٥) مصطفى محمد الباجقني ، منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام ، طرابلس ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨٤م .

(٦) محمد الصادق عرجون ، القرآن العظيم ، هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين ، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٦م .

ثالثًا : مراجع السنة النبوية :

(١) إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني الحنفي ، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف ، بيروت ، المكتبة العلمية ، ١٩٨٢م .

(٢) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بدون تاريخ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة ، دار الريان للتراث ، ١٩٨٧م .

(٤) السيد سابق ، فقه السنة ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٥) صحيح البخاري بحاشية السندي ، القاهرة ، دار زهران للنشر والتوزيع ، بدون تاريخ .

(٦) جلال الدين السيوطي ، أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب الحديث ، تحقيق :

يحيى إسماعيل ، المنصورة ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٨م .

(٧) قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة ، تحقيق : خليل محيي الدين المنيسي ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٥م .

(٨) جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، تحقيق : بشار عواد معروف ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .

(٩) زين الدين أحمد بن عبد اللطيف الزبيدي ، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح ، تحقيق : إبراهيم بركة ، مراجعة : أحمد راتب عرموش ، بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٢م .

(١٠) فاروق حمادة ، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل ، الرباط : دار نشر المعرفة ، ١٩٨٩م .

(١١) محمد العفيفي ، صحيح الحديث النبوي ، مواضع تفسيره لفاتحة الكتاب ، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤م .

(١٢) محمد المكي الناصري ، التيسير في أحاديث التفسير ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٥م .

(١٣) أحمد بن علي بن حجر ، الإصابة في تمييز الصحابة وبهامشه الاستيعاب في أسماء الأصحاب ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ .

رابعًا : المعاجم :

(١) أبو البقاء ، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ، الكليات ، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٨١م .

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس ، مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧٩م .

(٣) جمال الدين أبو الفضل ، ابن منظور ، لسان العرب ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩م .

(٤) شهاب الدين أبو عبد اللّٰه ياقوت بن عبد اللّٰه الحموي ، معجم البلدان ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧٩م .

(٥) علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التعريفات ، جمعه : إبراهيم الإبياري ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥م .

(٦) محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار الصحاح ، بيروت ، ١٩٦٥م .

(٧) مجد الدين الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، بيروت ، دار الجيل ، بدون تاريخ .

(٨) المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة : شركة الإعلانات الشرقية ، ١٩٨٥م .

خامسًا : مصادر أخرى :

(١) إبراهيم عبد الكريم ، فلسفة العنف الصهيوني ، تونس ، مجلة شؤون عربية يونيو ١٩٨٩م .

(٢) السيد عمر ، منازعات الحدود في شرق أفريقيا العربية ، القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ١٩٨١م .

(٣) الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، ١٩٩١م .

(٤) بشير زقلام ، الظروف الزمانية في القرآن الكريم ، بنغازي : الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨١م .

(٥) جواد عفانة ، القرآن وأوهام القراءة المعاصرة ، عمان ، دار البشير ، ١٩٩٤م .

(٦) خالد عبد الرحمن العك ، الفرقان والقرآن ، قراءة إسلامية معاصرة ، دمشق : الحكمة للطباعة والنشر ، ١٩٩٤م .

(٧) عبد اللّٰه مصطفى ، مجمع الأشتات ، بغداد مطابع التعليم العالي ، ١٩٨٩م .

(٨) علي اليمني دردير ، أسرار الترادف في القرآن الكريم ، الفيوم ، دار ابن حنظل ، ١٩٨٥م .

(٩) عبد القادر طاش ، أمريكا والإسلام ، تعايش أم تصادم ، الرياض : الشركة السعودية للأبحاث والنشر .

(١٠) عبد الوهاب المسيري ، أرض الميعاد : دراسة نقدية للصهيونية السياسية ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

(١١) الجمعيات السرية في العالم ، البروتوكولات ، الماسونية والبهائية ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٩٣م .

(١٢) عمر أحمد عمر ، السنن الإلهية في النفس البشرية ، دمشق : دار حسان للطباعة والنشر ، ط ١ .

(١٣) علي نوح ، الكتاب والقرآن لمحمد شحرور ، قراءة عصرية أم ماضوية ، مجلة الفكر العربي ، خريف ١٩٩٤م ، العدد الثامن والسبعون ، معهد الإنماء العربي ، بيروت :

الهيئة العامة للبحث العلمي ، طرابلس .

(١٤) محمد ساره ، نتائج حملة روسيا الحضارية في أراضي المسلمين التركمان ، ضمن : الأقليات المسلمة في العالم ، المؤتمر السادس العالمي للندوة العالمية للشباب الإسلامي ، الرياض ، شركة العبيكان للطباعة والنشر ، ١٩٨٦م .

(١٥) د . محمد شحرور ، الكتاب والقرآن ، قراءة معاصرة ، القاهرة ، ودمشق ، دار سينا للنشر والأهالي ، ١٩٩٢م ، وبذيله : جعفر دك الباب ، أسرار اللسان العربي .

(١٦) دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع ، دمشق ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٤م .

(١٧) مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإنسانية ، الإسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٩١م .

(١٨) محمد رؤوف أبو سعدة ، من إعجاز القرآن ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٩٣م .

(١٩) محمد عبد الله الخطيب ، مفاهيم تربوية ، دار المنار الحديثة ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

(٢٠) منير الشواف ، تهافت القراءة المعاصرة ، ليماسول : الشواف للنشر والدراسات ١٩٩٣م .

(٢١) نادر دولت ، الوضع الراهن للمسلمين السوفيت في إقليم كازان ، ضمن الأقليات المسلمة في العالم ، ضمن أعمال المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي ، الرياض : شركة العبيكان للطباعة والنشر ، ١٩٨٦م .

(٢٢) نشأة ظبيان ، ذاك رد ، عن قراءة معاصرة للكتاب والقرآن ، دمشق ، دار قتيبة ١٩٩٢م .

(٢٣) هالة العوري ، قراءة في الكتاب والقرآن لشحرور ، القاهرة ، دار الفكر الإسلامي ، ١٩٩٤م .

(٢٤) يوسف الصيداوي ، بيضة الديك ، عمان ، المطبعة العالمية ، ١٩٩٤م .

* * *

رقم الإيداع

٢٠٠٨ / ٧٤٨٤

الترقيم الدولي I.S.B.N

977 - 342 - 628 - 9

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم .. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيًا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... الدولة : ....

المدينة : .... حي : .... شارع : .... ص.ب : ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ : e-mail

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة ... فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك :

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،

Dar-Alsalam Designs

الكِتَابُ في سُطُورٍ

يتحرك العالم الآن نحو ما يسمى بالتحول النماذجي، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة فيما مضى إبان ما سمي بمرحلة الحداثة، تلك المرحلة التي اتسمت بسيادة النموذج التطوري الخطي الحتمي، وانتشار مفاهيم التقدم والتنمية والريادة، وغيرها من مفاهيم تطرح الزيادة الكمية والعلوم الطبيعية بوصفها النموذج المحتذى.

لم تعد تلك النظريات الراسخة تمثل قناعات حقيقية لدى العديد من الباحثين، لقد انهارت المنظومات المفاهيمية التابعة لهذه النظريات، ازداد الشك فيما دعي قبلاً بالعلم والمنهج العلمي وفي يقينيته وفي حتميته.

ويقدم هذا الكتاب رؤية مفاهيمية جديدة، تبلورت من خلال رحلة طويلة استمرت أكثر من سنتين، رحلة تخللتها مناقشات وأبحاث وخلافات ونكسات ومقابلات مستمرة بين أفراد مجموعة المفاهيم.

تنطلق هذه الرؤية من أرضية معرفية إسلامية تجعل التوحيد نبراسها والمسؤولية شعارها.

تطرح الرؤية آليات عديدة لتقويض المفاهيم القديمة ولبناء مفاهيم جديدة، يأتي هذا من خلال استكشاف مجالات متعددة ورؤى أخرى وعلوم مختلفة.

هذا الكتاب رحلة بحث واستكشاف تحاول تقديم رؤية الأنا الإسلامي ولا تزعم أنها تقدمها، وتحاول أيضاً استكشاف رؤية الآخر في تعدديتها وتنوعها.

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

ISBN : 977-342-628-9

9789773426286